

المجتمع والتاريخ

(٥)

بقلم:

الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري

المجتمع والتاريخ

— ٥ —

بقلم
الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري



وزارة الارشاد الاسلامي

جمهورية ايران الاسلامية

بمناسبة يوم ١٢ فروردین (١١ أبريل نيسان ١٩٧٩)

يوم اقامة الجمهورية الإسلامية في ايران

اسم الكتاب: المجتمع و التاريخ
المؤلف: الاستاذ الشهيد مرتضى المطهرى
المترجم: مرتضى الحسينى
اصدار: وزارة الارشاد الاسلامى
الطبعة الاولى / ١٤٠٢ هـ . ق
بمناسبة: يوم اعلان الجمهورية الاسلامية فى ايران
١٢/ فروردين / ١٣٥٨ هـ . ش - ١/ نيسان / ١٩٧٩ م

مقدمة على النظرة الإسلامية للعالم

يشتمل على:

- ١ - الإنسان والايمان.
- ٢ - النظرة التوحيدية للعالم.
- ٣ - الوحي والنبوة.
- ٤ - الإنسان في القرآن.
- ٥ - المجتمع والتاريخ.
- ٦ - الإمامة والقيادة.
- ٧ - الحياة الخالدة أو الحياة الأخروية.

مقدمة المترجم

—

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد كثرت التأليف في الآونة الأخيرة وأصبح المتعطش للمعرفة وخصوصاً من الشباب الناضج في حيرة من أمره. وقد تياسرت النظريات وتيامنت حتى ماوسمت بإسم الإسلام والقرآن، وارتبك الأمر على طالب الحقيقة مرة أخرى، وخصوصاً في المباحث الاجتماعية والإقتصادية حيث تعرضت ثقافة الشرق للغزو الثقافي الغربي يمينياً ويسارياً. وقام كثير من المؤلفين المتأثرين بثقافتهم بالبحث عن وجهة النظر الإسلامية في شتى المسائل، وشتان ما بين الإسلام الحقيقي وبين ما يكتبون. وهناتبين قيمة تأليف العلامة الشهيد آية الله المطهري، فهي على كشرتها بعيدة الغور، قوية البيان، مهيمنة على تأليف القوم، بين ضلالاتهم وينتقد آراءهم، فلا يكتفى بالبحث الإيجابي عن نظريات الإسلام حول المسائل الاجتماعية والإقتصادية والفلسفية وغيرها، بل يتعرض بدقة للجانب السلبي ويسلط الضوء العالي على مستحذات المؤلفين، ويفتد تلك الآراء الغريبة التي شوهت حقائق الإسلام والتزمت طريقاً التقاطياً كما سماهم علامتنا الشهيد بالإلتقاطيين.

وهذا الكتاب (المجتمع والتاريخ) كسائر كتبه رحمه الله يتعرض فيه لكثير من الآراء حول المجتمع والتاريخ و يبين وجهة النظر الإسلامية الأصيلة، ويذكر تفاسير المتفلسفين الجدد المسلمين — كما يقولون — للنظرية الإسلامية وشرحهم لبعض الآيات الكريمة حول هذين الموضوعين ويبسط آراءهم ثم ينسفها نسفا. ولقد اهتم رحمه الله كثيراً بنظريات الماركسيين والماركسيين المسلمين — كما يقولون — لأنها قد بهرت أعين الشباب في العصر الحاضر، وقلّ من لم يتأثر بها حتى الشباب من طلاب العلوم الدينية وأصبح خطر الإلتقاطية يسري الى الجامع العلمية الدينية ايضاً، فكان لزاماً على مثل علامتنا الشهيد أن يكافح هذا الخطر الداهم، وخصوصاً بعد أن راجت بعض الكتب المدعية للإسلام وأخذت تفسر الكتاب والسنة كما تهوى الأنفس مع اتخاذ موقف مسبق على النص الإسلامي بوحى من تعاليم الماركسية. ولذلك نجد في هذا الكتاب اهتمامه البالغ بتوضيح النظريات الماركسية حول المجتمع والتاريخ لكي لا يختلط الأمر على الباحث ومن ثم إبطائها بمراجعة سائر نصوصها وبالأدلة العقلية الواضحة وحقاً انه لا يبقّى مجالاً للشك والترديد للمراجع المنصف.

ومما يتحلى به الكتاب بساطة التعبير حتى ان القارئ ليظن انه خطابة مسجلة وهذا مما يجعله كحديثه عامة تفتح ابوابها للطبقات المختلفة، وكانت هذه سيرة علامتنا الشهيد في جميع كتبه ودراساته او اكثرها.

واخيراً فان الذي يستدعى الأسف الشديد هو عدم تكميل الكتاب، الأمر الذي يترك المراجع في انتظار مزيد من المعلومات. ولعل ذلك ايضاً لا يخلو من لطف فانه بعد انعاش وإرواء من المعلومات المتنوعة يترك الإنسان مع بقية من العطش فيزداد طلباً للعلم وسعياً وراء ماتركه الاستاذ الشهيد من فيض علمه في غدران الكتب والأشرطة.

واني لأرجو ان تكون هذ الترجمة التي ستوسع من دائرة
المستفيدين بعلمه ان شاء الله وفاءً لبعض حقه العظيم علينا جميعاً. وقد
حاولت أن أوضح مراده رحمه الله مع المبالغة في عدم الزيادة او النقيصة عما
سجلته يراعتة الكريمة. ومع ذ لك فاني لاشك في قصور الترجمة عن اداء
مراده حق الأداء، وما لا يدرك كله لا يترك كله، والبحر لا يدرك غوره،
والحمد لله أولاً وآخراً.

تمهيد:

بسم الله الرحمن الرحيم

ان من اهم الاسس التي تبنتني عليها ايدولوجية المدرسة — آتي مدرسة — هو تعيين وجهة نظرها في تفسير المجتمع والتاريخ.

ومن الواضح ان الدين الإسلامي ليس نظرية خاصة في علم الاجتماع ولا فلسفة خاصة في دراسة التاريخ. وكل ما ورد في القرآن الكريم من بحث اجتماعي او موضوع تاريخي لم يرد في إطار المصطلحات الخاصة لعلم الاجتماع او فلسفة التاريخ. وكذلك سائر الأبحاث والمسائل القرآنية من اخلاق وفقه وفلسفة، فلم يرد شي ء منها في إطار الإصطلاحات المتعارفة والتبويبات الدراسية. ومع ذلك فإن كثيراً من المباحث العلمية يمكن استخراجها من خلال الآيات القرآنية الكريمة.

ان النظرة الإسلامية حول المجتمع والتاريخ لها موقع هام تستدعي التحقيق والإمعان وهي كسائر التعاليم الإسلامية — مما تدل على غاية عمق الفكر الإسلامي ونحن نجمع في هذا الفصل بين الفكر الإسلامي حول المجتمع وحول التاريخ نظراً الى ترابطهما، مضافا الى اننا نحاول اختصار البحث والإقتصار بذكر تلك المباحث — حول هذين

الموضوعين — التي نظن انها ضرورية في تكميل معرفة ايدولوجية الإسلام. ونبدأ بالأبحاث الاجتماعية. والمسائل المطروحة في مائدة البحث هنا كما يلي: —

١ — ماهو المجتمع؟.

٢ — هل الإنسان اجتماعي بالطبع؟.

٣ — هل يصح القول باصالة الفرد وأن المجتمع أمر انتزاعي، أم ان الأمر بالعكس وأن المجتمع هو الأصل والفرد انتزاعي، أم ان هناك فرضاً ثالثاً هو الصحيح؟.

٤ — المجتمع والقانون.

٥ — الجبر والاختيار الاجتماعيين، وأن الفرد هل هو مضطرب ومجبر أمام مقتضيات المجتمع ام انه مختار؟.

٦ — التقسيمات الأولية للمجتمع، ماهي الطبقات التي ينقسم اليها المجتمع في تقسيماته الأولية؟.

٧ — هل المجتمع البشري بذاته نوع واحد وماهية واحدة، واختلاف الجوامع البشرية ليس إلا كاختلاف الأفراد في النوع الواحد، ام ان المجتمعات البشرية مختلفة في النوع والماهية حسب اختلاف المناطق والبيئات ومقتضيات الزمان والمكان ومستوى الثقافات والحضارات، وعليه فلكل منها تفسير اجتماعي خاص وايدولوجية خاصة؟. وبعبارة اخرى الإنسان من حيث الجسم نوع واحد بالرغم من الاختلافات العنصرية والتاريخية والمحلية، والقوانين الطبية والفيزيولوجية الحاكمة في المجتمعات البشرية واحدة رغم تلك الاختلافات، فهل الإنسان من حيث المجتمع نوع واحد فيمكن ان يحكم فيه نظام اجتماعي واخلاقي واحد وايدولوجية واحدة ام ان المجتمعات البشرية انواع مختلفة حسب اختلاف المناطق والبيئات والتقاليد، فلا بد لكل منها من نظام اجتماعي خاص وايدولوجية خاصة؟.

٨ — هل الجوامع البشرية المختلفة المستقلة التي ينطبق عليها نوع من الكثرة والاختلاف (ولا اقل من الاختلاف الفردي) تدير نحو الوحدة والتلاحم حتى يكون المجتمع البشري في المستقبل مجتمعاً موحداً ذو ثقافة وحضارة موحدين و يرتفع من بينها الاختلاف والإفتراق فضلاً عن التضاد والتزاحم، أم أن البشرية محكوم عليها إلى الأبد بالاختلاف والإفتراق من حيث الثقافة والإيديولوجية وسائر مقومات المجتمع.

هذه مجموعة المسائل التي ينبغي بل يجب ان نوضح وجهة النظر الإسلامية فيها. واليك فيما يلي بحثاً مختصراً حول كل منها حسب الترتيب المذكور...

ما هو المجتمع؟

كل مجموعة من افراد البشر— يحصل بينهم الترابط من حيث الأنظمة والتقاليد والآداب والقوانين الخاصة و يعيشون حياة اجتماعية— تشكل مجتمعاً بشرياً. والحياة الاجتماعية هي أن تعيش جماعة من البشر في منطقة واحدة جنباً إلى جنب و يستفيدون من بيئة طبيعية واحدة من حيث الماء والهواء ونوعية المواد الغذائية. وهذا كما اشرنا اليه يختص بالإنسان، فلا يقال للمجموعة من الشجر في البستان الواحد انها تعيش حياة اجتماعية وان كانت تستفيد من بيئة طبيعية واحدة جنباً الى جنب، كما ان القطيع الواحد من الغزال ونحوه تعيش مع بعض، وترعى مع بعض، وتنتقل الى هنا وهناك مع بعض، ولكن لا يقال انها تعيش حياة اجتماعية وتشكل مجتمعاً من الغزال.

اذن فللحياة البشرية ميزة خاصة تستوجب ان نصفها بالحياة الاجتماعية، وهي تقوم بأمرين:—

١ — الحوائج والمنافع والأشغال، فالحياة الاجتماعية للبشر تتوقف على تقسيم الوظائف و توزيع المنافع والمواهب الطبيعية في ضمن

مجموعة من القوانين والتقاليد.

٢ — الأفكار والعقائد والأخلاق. فكل مجموعة من البشر تتوحد

بلحاظ وحدة قسم كبير من الأفكار والعقائد والأخلاق المهيمنة عليها.

وبتعبير آخر المجتمع عبارة عن جماعة من الناس يعيشون في جبر اجتماعي واحد من حيث الحوائج، وتحت تأثير عامل مشترك من حيث العقائد والأهداف، وبذلك يتلاحمون ويتربطون في ضمن حياة اجتماعية واحدة.

فالحوائج المشتركة الاجتماعية، والروابط الحيوية الخاصة توحد الحياة البشرية وتربط بين الأفراد، ذلك الرباط الوثيق الذي يجعلهم كالقافلة الواحدة في سيارة أو طائرة أو باخرة تسير نحو مقصد واحد، فاذا وصلوا وصلوا جميعاً، واذا تخلفوا تخلفوا جميعاً، واذا اصابهم خطر اصابهم جميعاً، فلهم باجمعهم مصير واحد. وما أروع مامثل به الرسول الأكرم (ص) حينما بين الحكمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث شبه المجتمع بجماعة ركبوا سفينة، فلما توسطت بهم البحر والتزم كل منهم مقعده بادر احدهم باحداث ثقب فيها بحجة انه يتصرف في مكانه، فلو منعه الآخرون كان في ذلك نجاتهم من الغرق ونجاة ذلك المسكين ايضاً.

هل الإنسان اجتماعي بالطبع؟

من المسائل الاجتماعية العريقة أنه: ماهي العوامل المؤثرة في تحقيق الحياة الاجتماعية للإنسان؟ هل هو اجتماعي بالفطرة، أي انه خلق منذ خلق وهو جزء من كل وجبل على الإنجذاب نحوه، ام انه لم يخلق اجتماعياً وانما اضطرتة الى ذلك العوامل الخارجية فأجبر على الحياة الاجتماعية، فهو بطبعه يميل الى الحرية ورفض كل القيود التي يستلزمها التمدن والعيش الاجتماعي. ولكنه أدرك بالتجربة أنه لايمكن من

إدامة الحياة وحيداً فريداً، وأنه لابد من الرضوخ للقيود التي تستلزمها الحياة مع الآخرين فباستسلم لها، أم أنه وإن لم يكن مجبولاً على الحياة الاجتماعية إلا أنه لم يضطر إليها أيضاً، أو أن الإضطرار ليس هو العامل الوحيد بل الإنسان بحكم العقل الفطري وتقديره ومحاسباته وصل إلى هذه النتيجة، وهي أن الحصول على حظ أكبر من مواهب الطبيعة لا يمكن إلا في ظل التعاون مع الآخرين، ومن هنا إختار هذه المشاركة والتعاون؟

والخلاصة أن السؤال هو أن الحياة الاجتماعية للإنسان هل هي فطرية أم إضطرارية أم اختيارية؟ فبناءً على النظرية الأولى تكون الحياة الاجتماعية من قبيل الحياة الزوجية حيث يعيش كل من الرجل والمرأة كجزء من كل حسب الفطرة، وقد جبلا على الإنجذاب نحو هذا الكل. وبناءً على النظرية الثانية تكون الحياة الاجتماعية من قبيل المعاهدات التي تضطر إلى عقدها الدول التي لا ترى لها بالإنفراد إمكان المقابلة مع العدو المشترك، فلا بد لها من نوع من التعاون والتعاهد فيما بينها. وبناءً على النظرية الثالثة تكون الحياة الاجتماعية من قبيل عقد الشركة بين تاجرين يتعاونان في مؤسسة تجارية أو صناعية أو زراعية لكسب كمية أكبر من المال.

والعامل الأساس بناءً على النظرية الأولى هو الطبع الفطري للإنسان، وبناءً على النظرية الثانية امر خارج عن وجود الإنسان، وبناءً على النظرية الثالثة هو القوة المدركة والمقدرة للإنسان. والتمدن بناءً على النظرية الأولى غاية عامة طبيعية يتوجه إليه الإنسان بمقتضى فطرته، لكنه بناءً على النظرية الثانية امر اتفاقي وعرضي فهو غاية ثانوية باصطلاح الفلسفة، وهو بناءً على النظرية الثالثة غاية يبتغيها الفكر وليس غاية طبيعية.

ثم إن الاستفادة من القرآن الكريم أن التمدن والعيش الاجتماعي مما جبل عليه الإنسان في أصل الخلقة، قال الله تعالى في سورة الحجرات:

(يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم). فالآية الكريمة كما تشمل على درس اخلاقي وهو جعل التعارف غاية للتشعب والقبلية تنبهاً على منع التفاخر بذلك تشير ايضاً الى النكته الاجتماعية في كيفية خلقه الإنسان حيث بين انه خلق على وجه ينتهي الى تشكله الى امم وقبائل مختلفة، والانتساب الى الأمم والقبائل يفيد معرفة الأشخاص وتمييزهم بعضاً عن بعض، وهو شرط اساسي في الحياة الاجتماعية. فلولا هذا الانتساب الذي هو الوجه المشترك بين الأفراد من جهة، ووجه الإمتياز من جهة اخرى لم يمكن معرفة الأشخاص وتمييزهم، وبالنسبة لم يمكن تشكيل الحياة الاجتماعية المبتنية على روابط الأفراد. فالانتساب الى الأمة والقبيلة وغيره من الخصائص والمميزات الطبيعية كالإختلاف في اللون والشكل والحجم تعتبر اساساً في الهوية الشخصية للفرد، اذ لولا الإختلاف في هذه الامور وفي الانتساب لكان افراد الإنسان كالمنتوجات المتحدة الشكل من مصنع واحد حيث لا يمكن تمييزها بعضاً عن بعض، واذا كان كذلك لم يمكن تشكيل التمدن البشري الذي يتوقف على ارتباط الأفراد وتبادل الآراء والأفكار والمعاملات. اذن فالانتساب الى الشعوب والقبائل له حكمة وغاية طبيعية، وهو التمييز ومعرفة الأشخاص فلا ينبغي ان يجعل ذلك مبرراً للتفاخر والإستعلاء، فان اساس الكرامة والشرف هو التقوى.

قال الله تعالى في سورة الفرقان/ ٥٤: (وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً)، هذه الآية الكريمة تصرح ايضاً بان الروابط النسبية والسببية بين البشر التي هي اساس الارتباط والتعارف من الامور التي جعلت في اصل خلقه البشر لغاية طبيعية عامة.

وقال تعالى في سورة الزخرف/ ٣٢: (أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض

درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون). الآية الكريمة وردت رداً على استبعاد المشركين اعطاء وسام النبوة لمحمد (ص). فقال تعالى: (أهم يقسمون رحمة ربك). استفهام انكاري بالنسبة الى تقسيم المواهب الطبيعية بين الخلائق، ويجيب تعالى بأن وسائل العيش من الاستعداد الذاتي والأسباب الطبيعية مقسومة على الخلق من قبله تعالى ليسخر بعضهم بعضاً في رفع حوائجه، وبذلك يصبح الجميع في خدمة الجميع، ورحمة ربك اي موهبة النبوة خير مما يجمعون.

وقد بحثنا عن هذه الآية بإسهاب في مباحث التوحيد (فصل المعرفة على اساس التوحيد) فلا نكرر، وانما نشير هنا اجمالاً الى ان مفاد الآية الكريمة ان الناس ليسوا سواسية من حيث الإمكانيات والاستعداد الذاتي، اذ لو كانوا كذلك وكان كل احد واحداً لما يملكه غيره وفاقداً لما يفقده غيره لم تكن بينهم بالطبع حاجة البعض الى البعض، فلم يتحقق الترابط والخدمات المتقابلة، فافراد الإنسان مختلفون من حيث القابليات والإمكانيات الجسمية والنفسية والعقلية والعاطفية، وقد فضل الله بعضهم على بعض في بعض المواهب بدرجات، وربما يفضل البعض الآخر على هذا البعض الفاضل في مواهب اخرى، وبذلك اصبح كل فرد محتاجاً الى الآخرين ومنساقاً الى عقد الترابط معهم. وعلى هذا الأساس بنيت الحياة الاجتماعية المترابطة. فهذه الآية تدل ايضاً على ان التمدن البشري امر فطري طبيعي وليس متمحضاً في الاختيار والمعاهدة ولا في الإضرار والإلجاء.

هل المجتمع أصيل في وجوده أم لا؟

المجتمع ليس الا مجموعة من الأفراد. فلولا الأفراد لم يتحقق المجتمع. ولا بد من التحقيق عن كيفية هذا التركيب والعلاقة بين الفرد والمجتمع للإجابة عن السؤال. وهذا الصدد يمكن ابراز عدة نظريات:

١- ان تركيب المجتمع من الأفراد تركيب اعتباري وليس واقعياً. فالمركب الواقعي انما يتحقق اذا كانت هناك مجموعة من الأمور تؤثر كل منها في الآخر وتتأثر كل منها من الآخر، ويتولد من هذا التأثير والتأثر والتفاعل حادث جديد له مميزاته وخصائصه كما نجد ذلك في التركيبات الكيميائية، فبتفاعل غاز الأوكسجين وغاز الهيدروجين يتولد حادث جديد او ماهية جديدة هو الماء، وله خصائص وآثار لا توجد في الغازين المذكورين. اذن فالتركيب الحقيقي يستلزم ان تفقد الأجزاء التي تشكل المركب بعد التركيب والاندماج - خصائصها وآثارها فتتحل في وجود آخر هو المركب.

وهذه الميزة ليست في تركيب المجتمع من الأفراد، فأفراد الإنسان لا يندمجون مع بعض في (كل) هو المجتمع. اذن فالمجتمع ليس له وجود اصيل عيني حقيقي، بل وجوده اعتباري وانتزاعي، والأصيل هنا هو الفرد. وحياة الإنسان في المجتمع وان كانت حياة اجتماعية الا ان الأفراد لا يشكلون مع بعض مركباً حقيقياً بعنوان المجتمع.

ب- ان المجتمع وان لم يكن مركباً حقيقياً على غرار المركبات الطبيعية الا انه مركب صناعي وهو ايضاً من قبيل المركبات الحقيقية. فهو نظير تركيب السيارة - مثلاً - فان اجزاءها مترابطة ايضاً. والفرق بينها وبين المركب الطبيعي ان الأجزاء في المركب الطبيعي تفقد هويتها وتتحل في الكل، وتبعاً لذلك تفقد الإستقلال في التأثير بالضرورة. ولكن المركبات الصناعية ليست كذلك فالأجزاء لا تفقد هويتها ولكن لا تستقل في التأثير فهي مترابطة بوجه خاص وآثارها ايضاً مترابطة، الا ان ما يبرز من اثر المجموع ليس هو بعينه مجموع آثار الأجزاء كلاً على حدة. فالسيارة - مثلاً - تنقل الأشخاص والأمتعة بسرعة معينة الى مكان ما في حين ان هذا الأثر ليس اثرأ لجزء خاص من السيارة بعينه، ولا هو مجموع آثار الأجزاء لو كانت تؤثر مستقلاً دون ارتباط. ففي تركيب

السيارة نجد الارتباط والمشاركة في التأثير بين الأجزاء على سبيل الجبر، ولكن هوية الأجزاء لا تنحل في الكل، فليس للكل المركب وجود مستقل عن وجودات الأجزاء. بل هو عبارة عن مجموع الأجزاء مضافاً الى الربط المخصوص فيما بينها.

وهكذا المجتمع فهو مركب من مجامع ومؤسسات أصلية وفرعية، وهذه المجامع والأفراد كلها مرتبطة مع بعض، والتغير الطارئ على كل مجمع يؤثر على سائر المجامع، سواء كان ذلك المجمع ثقافياً أم دينياً أم اقتصادياً أم سياسياً أم قضائياً أم تربوياً. والحياة الاجتماعية ظاهرة قائمة بالمجتمع ككل من دون ان يفقد الأفراد في المجتمع اوفي كل مجتمع بخصوصه هويته الشخصية.

جـ - ان المجتمع مركب حقيقي من نوع المركبات الطبيعية الا انه يتركب من النفسيات والأفكار والعواطف والميول والارادات دون الأجسام والظواهر فهو تركيب من الثقافات، كما ان العناصر المادية بالتفاعل مع بعض تمهد الطريق لحدوث ظاهرة جديدة، وبالعبارة الفلسفية اجزاء المادة بالفعل والانفعال والكسر والإنكسار فيما بينها تستعد لقبول صورة جديدة ويحدث المركب الجديد، والأجزاء تستمر في وجودها ولكن بصورة جديدة وماهية حادثة. كذلك افراد الإنسان يدخلون في نطاق المجتمع وكل منهم يحمل مواهبه الفطرية وثروته المكتسبة من الطبيعة، ثم يندمجون مع بعض بنفوسهم ونفسياتهم وتحقق نفس جديدة يعبر عنها بالروح الجماعية، فهذا التركيب تركيب طبيعي ايضاً ولكنه لا يشبه شيئاً من التركيبات الطبيعية الأخرى، وهو مركب طبيعي من جهة أن أجزائه تؤثر وتتأثر كل من الآخراً تأثيراً عارضياً خارجياً يوجب التغيير في الأجزاء وكسب هوية جديدة. ولكنه يتميز عن سائر المركبات الطبيعية في ان الكل والمركب هنا ليس موجوداً واقعياً له هويته الخاصة، بخلاف تلك المركبات الطبيعية فان ذات الأجزاء تتبدل بعد التركيب من جزاء

التفاعل مع بعض ويتحقق المركب كأمر واقعي موحد. فالموجود حينئذ هو امر واحد ذو اجزاء وقد تبدلت كثرة الأجزاء الى وحدة الكل. واما تركيب المجتمع من الأفراد فهو تركيب واقعي لأن التفاعل الواقعي يتحقق بين الأفراد— وهم اجزاء المجتمع— فتبدل الصورة الفردية الى صورة جماعية، الا ان كثرة الأفراد لا تبدل حقيقة الى وحدة الكل فليس هنا واحد حقيقي تنحل فيه الكثرات، بل الكل هنا موجود اعتباري انتزاعي هو مجموع الأفراد.

د — ان تركيب المجتمع تركيب حقيقي فوق التركيبات الطبيعية فإن الأجزاء في المركب الطبيعي لها ذوات وآثار حقيقية قبل التركيب، وانما تمهد الطريق لتحقيق ظاهرة جديدة بالتفاعل والتأثير والتأثر فيما بينها. ولكن الإنسان قبل الإندراج في سلك المجتمع ليست له هوية انسانية، بل هو استعداد محض له قابلية التلبس بالروح الجماعية. والإنسان مع قطع النظر عن هذه الروح حيوان محض له استعداد الانسانية، فهو انسان بالقوة. وانما تبرز انسانية الإنسان، والشعور النفسي بالروح الانسانية، وفعلية الفكر الإنساني، والعواطف البشرية، وكل مميزات الإنسان من احساس وميول وافكار وعقائد وعواطف (انما تبرز) تحت اشعاع الروح الجماعية، وهي التي تملأ الإناء الفارغ البشري وتجعل من الشخص شخصية انسانية. والروح الجماعية تلازم الإنسان ولا تفارقه ابداً، وتتجلى في ضمن الآثار الخلقية والدينية والعلمية والفلسفية والأدبية، فالتفاعل والتأثير والتأثر الروحي والثقافي بين الأفراد انما يتم بسببها ولا تتحقق قبلها. اذن فالوضع الاجتماعي مقدم على الخصائص الفردية، بخلاف النظرية السابقة حيث كان للإنسان قبل الدخول في السلك الاجتماعي شؤون نفسية، وكانت الحقائق الاجتماعية تأتي في مرحلة متأخرة عن الخصائص النفسية للأفراد. وأما بناءً على هذه النظرية فالوجود الاجتماعي للإنسان والحقائق الاجتماعية شرط اساسي في

تكون الشؤون النفسية للفرد وفي امكان دراسة شؤونه النفسية.
فالنظرية الأولى متمحضة في اصالة الفرد، اذ بناءً عليها
ليس للمجتمع وجود حقيقي ولا قانون ولا سنة ولا مصير ولا دراسة
مستقلة. والوجود الحقيقي انما هو للفرد، وهو موضوع الدراسة، ومصير كل
فرد مرتبط به وبشؤونه ومستقل عن مصير الآخرين.

والنظرية الثانية أيضاً تستند الى اصالة الفرد، فلا تدعن بوجود
حقيقي للمجتمع ككل، ولا بتركيب واقعي بين الأفراد كمجتمع، ولكنها
تقول بوجود ارتباط اصيل وواقعي بين الأفراد نظير الرابطة الفيزيائية بين
اجزاء السيارة. وبناءً على هذه النظرية ليس للمجتمع وجود مستقل
عن وجودات الأفراد، وليس في الواقع الخارجي حقيقة سوى حقائق
الأفراد الا انهم يرتبطون مع بعض كما ترتبط اجزاء السيارة او اي آلة او
مصنع آخر، وترتبط آثارهم وحركاتهم على غرار الروابط بين العلل
والمعلومات الميكانيكية. وعليه فللأفراد مصير مشترك، وللمجتمع اي
هذه المجموعة المرتبطة الأجزاء تعريف وحدّ خاص بلحاظ وجود الرابطة
العنصرية والمعلولية الميكانيكية بين اجزائه، فتعريفه يختلف عن تعريف
الأجزاء.

واما النظرية الثالثة فتلتزم بإصالة الفرد والمجتمع معاً، وهي من
جهة ترفض انحلال وجود الأفراد (اجزاء المجتمع) في الكل، وترفض
وجوداً مستقلاً للمجتمع على غرار المركبات الكيماوية، وبذلك تلتزم
بإصالة الفرد. ومن جهة اخرى تلتزم بوجود تركيب من قبيل التركيب
الكيماوي بين الشؤون الروحية والفكرية والعاطفية للأفراد، وتلتزم بأن
الفرد يكتسب ماهية جديدة بالإندراج في المجتمع هي الماهية الاجتماعية
بالرغم من عدم وجود ماهية مستقلة للمجتمع نفسه، وبذلك فهي تلتزم
بإصالة المجتمع. فبناءً على هذه النظرية تحدث ظاهرة جديدة واقعية
وحية من جراء التفاعل والتأثير والتأثر المتقابل بين الأجزاء (الأفراد)،

وهذا الأمر الجديد هو الروح الجماعية والشعور والوجدان والإرادة الاجتماعية، وهو امر زائد على الشعور والوجدان والإرادة والفكر الفردي للأفراد، وهذه الروح غالبية على الشعور الفردي.

واما النظرية الرابعة فهي متمحضة في اصالة المجتمع، فالموجود في الخارج ليس الا الروح الاجتماعية والوجدان والشعور الاجتماعيين والإرادة والنفوس الاجتماعيتين. والشعور والوجدان الفردي ليس الا مظهراً من مظاهر الشعور والوجدان الاجتماعي فحسب.

والآيات القرآنية الكريمة تؤيد النظرية الثالثة، ولقد سبق منا القول بان القرآن لم يذكر هذه المسائل في اطار البحث العلمي او الفلسفي وانما يذكرها بوجه آخر، والذي يستنبط من الدراسة القرآنية للمسائل الاجتماعية هو تأييد النظرية الثالثة. فالقرآن يرى للأمم (المجتمعات) مصيراً مشتركاً، وصحيفة اعمال مشتركة، ويرى للأمة ادراكاً وشعوراً وعملاً واطاعةً وعصياناً (١). ومن الواضح أن الأمة لو لم تكن موجودة بوجود عيني حقيقي لم يصح افتراض المصير والفهم والشعور والطاعة والعصيان لها. وهذا يدل على ان القرآن يؤيد وجود نوع من الحياة للمجتمع هي الحياة الاجتماعية، فالحياة الاجتماعية ليست مجرد تمثيل واستعارة بل هي حقيقة واقعية، كما ان الموت الاجتماعي حقيقة بدوره أيضاً.

قال تعالى في سورة الأعراف/٣٤: (ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)، هذه الآية تتحدث عن حياة لها اجل لا يمكن التخلف عنه ولا يتقدم ولا يتأخر. وهذه الحياة متعلقة بالامة (المجتمع)، لا بالأفراد. ومن الواضح ان الأفراد لا يفقدون حياتهم الفردية دفعة واحدة وفي آن واحد، بل بالتناوب والإفتراق.

وقال تعالى في سورة الجاثية/٢٨: (كل امة تدعى الى كتابها).

ويظهر من هذه الآية ان الكتاب (صحيفة الأعمال) لا يختص بالفرد حيث يستقل كل من الأفراد بكتابه، بل المجتمعات ايضاً لها صحف أعمال ويدعى كل مجتمع الى كتابه، وليس ذلك الامن جهة ان المجتمعات تعتمد الموجودات الحية الشاعرة القابلة للتكليف والخطاب.

وقال تعالى في سورة الأنعام/١٠٨: (زيتنا لكل امة عملهم) هذه الآية تدل على أن كل امة لها شعور واحد، ومقاييس خاصة، واسلوب خاص للتفكير، وان الإدراك والشعور الاجتماعي لكل امة يختص بها، وان كل امة لها مقاييسها الخاصة في الحكم، خصوصاً في المسائل المربوطة بالإدراكات العملية، ولكل امة ذوق ادراكي خاص، وربما تستحسن امة عملاً بينما تستقبه امة اخرى، فالجوا الاجتماعي الخاص للأمة يصنع ذوقها الإدراكي.

وقال تعالى في سورة غافر/٥: (وهمت كل امة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب)، هذه الآية تتحدث عن ارادة سوء اجتماعية لمحاولة فاشلة في معارضة الحق. وتحكم الآية الكريمة بان جزاء هذا العمل والإرادة الاجتماعية هو العذاب العام الشامل.

ثم ان هناك موارد في القرآن الكريم ينسب العمل الصادر من الفرد الى مجتمعه، والعمل الصادر من جيل الى الأجيال المتأخرة (١). وذلك فيما كان لهم جميعاً فكر اجتماعي واحد، وارادة اجتماعية واحدة، وكما يقال: لهم روح اجتماعية واحدة. (مثال ذلك) ماورد في قصة ثمود حيث عمد احدهم الى عقر ناقة صالح، والقرآن ينسب ذلك الى القوم باجمعهم فيقول: (ففقروها)، فاعتبرهم جميعاً مجرمين، كما اعتبرهم جميعاً مستحقين العقاب، فقال تعالى: (قدمم عليهم رهم). وقد اوضح ذلك

١ - الآية ٧٩ من سورة البقرة..... والآية ١١٢ من سورة آل عمران

الإمام علي (عليه السلام) في إحدى خطبه في نهج البلاغة، حيث قال: (يا أيها الناس أنما يجمع الناس الرضا والسخط). فبين الإمام (عليه السلام) أن الرضا والسخط مقياس الوحدة في المصير، فإذا رضي الناس (أفراد المجتمع) عامة بعمل — وإن أتى به واحد منهم — فهم مشتركون في حكمه وجزائه، وكذلك اجتماعهم على السخط بالنسبة إلى عمل، قال عليه السلام: (وإنما عقربا ثمود رجل واحد فعمهم الله بالعذاب لما عموه بالرضا فقال: فعقروها فاصبحوا نادمين).

وهنا ينبغي أن نشير إلى أن الرضا بالمعصية مادام مجرد رضا في النفس، ولم يصاحبه عمل خارجي لا يعتبر ذنباً. فلو أذنب أحد وعلم به آخر قبل العمل أو بعده ففرح بذلك لم يعتبر مذنباً، بل إرادة الذنب والعزم عليه لا يعد ذنباً أيضاً ما لم يصل إلى مرحلة العمل. وإنما يعد الرضا بالذنب ذنباً إذا كان مؤثراً في إرادة المحرم وتصميمه وعمله، كما إذا كان الذنب جريمة اجتماعية، فالجاء الاجتماعي والروح الجماعية تستقبل الذنب وترضى به وتسرخوه، ويباشر العمل فرد من أفراد ذلك المجتمع في حين أن تصميمه وإرادته للعمل جزء من تصميم الكل وإرادته، وهكذا يعد الذنب ذنباً للجميع، وهذا هو المراد في كلام الإمام (عليه السلام) الذي ورد تفسيراً للآية المباركة. وأما مجرد الفرح والرضا من دون أن يكون لهما مدخلة في الذنب فلا يعدان ذنباً.

وقد نسب في القرآن بعض الأعمال التي ارتكبتها الأجيال السابقة إلى الجيل المتأخر، كما نسب أعمال بني إسرائيل في عهود الأنبياء السابقين إلى اليهود في عهد الرسول الأكرم (ص)، وقد حكم عليهم باستحقاق الذلة والمسكنة لقتلهم الأنبياء بغير حق. والسري في ذلك أن هؤلاء — من وجهة النظر القرآنية — استمروا لولا تلك القوم، بل هم قوم واحد بلحاظ الروح الاجتماعية. ومن هنا قيل إن البشرية تتشكل من

الأموات أكثر من تشكيلها من الأحياء (١)، يعني: ان للأموات والسلف سهماً أكبر في تشكيل عناصر البشرية من الأحياء والباقيين. ومثل ذلك ما قيل: (إن الأموات يحكمون على الأحياء أكثر من ذي قبل) (٢). وقد ورد في تفسير الميزان بحث في ان المجتمع اذا أصبح ذا فكر اجتماعي واحد وروح اجتماعية واحدة كان حكمه حكم الفرد الواحد من الإنسان، فكما ان اعضاء الإنسان وقواه منحلة ذاتاً وفعلاً في شخصية الإنسان، فلذتها وألمها لذة الإنسان الكل وألمه، وسعادتها وشقاؤها سعادته وشقاؤه، كذلك افراد المجتمع بالنسبة الى المجتمع ككل. ثم ادام بحثه قائلاً: (وهكذا صنع القرآن في قضائه على الأمم والأقوام التي الجأتهم التعصبات المذهبية او القومية ان يتفكروا تفكيراً اجتماعياً كاليهود والأعراب وعدة من الأمم السالفة، فتراه يؤاخذ اللاحقين بذنوب السابقين ويعاتب الحاضرين ويوبخهم باعمال الغائبين والماضين، كل ذلك لأنه القضاء الحق فيمن يتفكر فكراً اجتماعياً. وفي القرآن الكريم من هذا الباب آيات كثيرة لاجابة الى نقلها) (٣)

المجتمع والقانون

اذا قلنا بان المجتمع موجود حقيقي له واقع خارجي، فلا بد من ان تكون له قوانين وسنن خاصة به. واما اذا قبلنا النظرية الاولى في البحث السابق حول ماهية المجتمع، وانكرنا الوجود العيني له، فهو فاقد للقانون بالطبع. واذا قبلنا النظرية الثانية وقلنا ان تركيب المجتمع من الأفراد

١ - اوغست كونت حسب ما اورده ريمون ارون في كتاب (مراحل اساسى اندیشه در جامعه شناسی ص ١١٧).

٢ - المصدر السابق.

٣ - الميزان ج ٤ ص ١٠٥-١٠٦ ط بيروت

تركيب صناعي وآلي، فالمجتمع حينئذ له قانون وسنة، الا ان جميع قوانينه وسننه تتلخص في تنظيم الرابطة العلية والمعلولية الميكانيكية بين الأجزاء والتأثير الميكانيكي بين المجامع المختلفة في المجتمع، من دون ان يبرز للمجتمع آثار خاصة من مظاهرها الحية. واذا قبلنا النظرية الثالثة فلا بد ان نلتزم — اولاً — بثبوت قوانين وسنن خاصة بالمجتمع مستقلة عن الأفراد، وذلك لان مقتضى هذه النظرية ثبوت حياة مستقلة للمجتمع، وان كان محل هذه الحياة الاجتماعية نفس الأفراد فليس لها وجود مستقل. وثانياً — بأن اجزاء المجتمع (الأفراد) — خلافاً للنظرية السابقة — تفقد استقلالها الذاتي ولونسيها، وتحصل لها حالة الإنثناء الى الكل، وفي نفس الوقت تحفظ استقلالها النسبي فإن حياة الفرد ومواهبه الفطرية ومكتسباته من الطبيعة لا تنحل نهائياً في الحياة الاجتماعية. فالواقع ان مقتضى هذه النظرية ان الإنسان يعيش بحياتين وروحين ونفسين: حياة وروح ونفس فطرية انسانية ناشئة من الحركة الجوهرية في الطبيعة، وحياة وروح ونفس اجتماعية ناشئة من التمدن والحياة في ضمن المجتمع. والحياة الثانية حالة في الحياة الفردية. وعليه فالإنسان محكوم بقوانين علم النفس، كما انه محكوم بقوانين علم الاجتماع. واما بناءً على النظرية الرابعة فالإنسان بما هو انسان محكوم بنوع واحد من القوانين والسنن، وهي القوانين الاجتماعية.

ولعل اول من صرح من علماء المسلمين باستقلال القوانين والسنن الحاكمة على المجتمع عن السنن والقوانين الحاكمة على الأفراد، وقال باستقلال المجتمع في شخصيته وطبيعته وواقعيته هو (عبدالرحمن بن خلدون التونسي) حيث بحث عنه بإسهاب في مقدمته على تاريخه. وأول من حاول اكتشاف السنن الحاكمة على المجتمعات من بين علماء العصر هو مونتسكيو الفرنسي من علماء القرن الثامن عشر الميلادي. قال ريمون آرون بشأن مونتسكيو:

(ان هدفه التفسير الصحيح للتاريخ ودرک معطيات التاريخ.
فان معطياته المعروضة ليست الا ظواهر مختلفة غير متناهية تقريباً من
التقاليد والعادات والأفكار والقوانين والعوامل الاجتماعية. وهذه
المختلفات غير المترابطة — حسب الظاهر — تشكل نقطة الشروع للبحث
والتحقيق. وبعد تكميل الدراسة لابد من تأسيس نظام وقانون ليخلف
هذه المتخلفات غير المترابطة. فونتسكيوير يد كما اراد (ماكس وير) ان
يتجاوز المعطيات التاريخية غير المترابطة الى النظام المعقول. وهذه هي
سيرة علماء الاجتماع). (١)

ومحصل ما ذكره وراء الظواهر الاجتماعية المختلفة التي تظهر
وكان كلاً منها اجنبي عن الآخر نظام موحد يكشفه العالم الاجتماعي،
وكل هذه الظواهر مظاهر ذلك النظام والقانون.

وقد حكى عن كتاب (اسباب عظمة الروم وسقوطهم) — حول
استناد الظواهر الاجتماعية المتشابهة الى علل متشابهة — قوله:

(ان العالم لا تتحكم فيه الصدفة. وهذه الملاحظة يمكن ان
نبحث عنها في تاريخ الروم، حيث كانوا ناجحين في سياستهم عندما
كان لهم تخطيط في القيادة. ولما تركوا مخططهم القيادي وسلوكوا سبيلاً
غيره اصابوا بفشل بعد فشل. وهكذا كل نظام ملكي يسير صُعداً
لأسباب جسمية او اخلاقية، وتستقر مكانها لأسباب، وتنزل نحو السقوط
لأسباب اخرى، فكل الحوادث تتبع اسبابها. ولو تهاوت دولة وسقطت
من جراء حرب او آية صدفة أخرى خارجة عن سلسلة العلل، فلا بد ان
تكون هناك علة كلية تسببت في ضعف الدولة حتى سقطت بسبب
حرب واحدة. والخلاصة أن المسار العام هو السبب للحوادث الجزئية). (٢)

١ — مراحل اساسي انديشه در جامعه شناسی ص ٢٦.

٢ — مراحل اساسي ص ٢٧.

والقرآن الكريم يصريح بان الأمم والمجتمعات من حيث انها أمم ومجتمعات (لا مجرد افراد المجتمع) لها سنن وقوانين تخصها. وكل اعتلاء وسقوط يتبع تلك السنن والقوانين، ولولا سنن المجتمع لم يكن لأفراده مصير مشترك. قال تعالى بشأن بني اسرائيل: (وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً. فاذا جاء وعد اوليها بعثنا عليكم عباداً لنا اولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً. ثم ردنا لكم الكرة عليهم وامدناكم بأموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيراً. ان احسنتم احسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها فاذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلو المسجد كما دخلوه اول مرة وليستبرؤا ما غلوا تنبيها. عسى ربكم ان يرحمكم وان عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيراً). الاسراء/٤-٨.

المستفاد من الآيات الكريمة ان الله تعالى قد قضى على بني اسرائيل في احدا الكتب السماوية أنكم ستفسدون في الأرض مرتين، وتطفون طغياناً كبيراً. فاذا حلّ وقت الإنتقام من الطغيان الأول بعثنا عليكم عباداً لنا اولي بأس شديد، فيدخلون عليكم بيوتكم ومجوسون خلال الديار، وكان وعداً حتمياً مفعولاً. ثم تندمون وترجعون الى سوتي الصراط فنسلطكم عليهم ونمدكم بالمال والعدد، فتزidon عليهم من حيث العدة والعدة. و- بوجه عام- كلما احسنتم فقد احسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلأنفسكم ايضاً، يعني: ان سنتنا وقانوننا ثابت لا يتغير، في حالة تمنح امه القوة والقدرة والعزة والاستقلال، وفي حالة أخرى نسوقها الى المذلة والانحطاط. واذا حلّ وقت الإنتقام من طغيانكم الثاني بعد عودكم الى الفساد سلطنا عليكم عباداً أخر اقوياء واشداء في الحرب ليسوءوا وجوهكم، وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة، وليبيدوا كل ما تسلطوا عليه شرابادة. ونعل الله يرحمكم اذا عدتم الى الصراط المستقيم، وان عدتم الى الفساد عدنا الى العقوبة وتسليط الأعداء عليكم. فقول

تعالى وإن عدتم عدنا بلحاظ خطابه الى القوم والأمة دون الأفراد يدل على انه قانون وسنة عامة للمجتمعات.

الجبر والاختيار الإجتماعيين :

من المسائل الأساسية المطروحة بين العلماء، وخصوصاً في القرن الأخير هي مسألة الجبر والاختيار الفردي في قبال مقتضيات المجتمع، وبعبارة أخرى اختيار الروح الفردية وجبرها في قبال الروح الجماعية.

فاذا التزمنا بالنظرية الأولى في مبحث تركيب المجتمع، وقلنا بانه تركيب اعتباري محض، وان الأصل هو الفرد لم يكن مجال لتوهم الجبر الإجتماعي، اذ ليست هناك قدرة وقوة سوى قدرة الفرد وقوته، ونكون بذلك قد انكرنا قوة المجتمع وقدرته فلا يتوهم له سلطان على الفرد. فاذا تحقق جبر عليه كان من فرد او افراد آخرين لامن قبل المجتمع كما يقوله القائلون بالجبر الإجتماعي.

كما انه اذا التزمنا بالنظرية الرابعة، وقلنا بان الفرد من حيث الشخصية الإنسانية مادة صرفة وكالإناء الفارغ مجرد استعداد وقابلية، وان شخصية الفرد الإنسانية وعقله الفردي وارادته الفردية التي هي اساس اختياره إنما هي شعاع من العقل الإجتماعي والإرادة الإجتماعية، وأن الإرادة الفردية اغراء من الروح الجماعية تبرز في الفرد لوصول المجتمع الى مقاصده الإجتماعية. والخلاصة اذا قلنا باصالة المجتمع محضاً لم يكن مجال لتوهم الحرية الفردية والاختيار الفردي في الأمور الإجتماعية.

يقول (آميل دوركايم) العالم الإجتماعي الفرنسي الذي يعتقد بهذه النظرية: (ان الأمور الإجتماعية او (بتعبير احسن) الأمور الإنسانية في قبال الأكل والنوم او غيرها مما يتعلق بالجهة الحيوانية في الإنسان— من مكتسبات المجتمع دون الفرد وارادة الفرد. ولها ثلاث مميزات:

١- انها خارجة عن ذات الفرد - ٢- انها جبرية - ٣- انها عامة. وانما تعد خارجة عن ذات الفرد لأنها تصدر من المجتمع و يتقبلها الفرد، وهي موجودة في المجتمع قبل وجوده، وانما يقبلها تحت تأثير المجتمع كالآداب والتقاليد الخلقية والاجتماعية والدين ونظائرها. وتعذر جبرية لأن الفرد مقهور في قبولها، و يتربى الوجدان الفردي وفكره واحساسه وعواطفه حسب ما تقتضيه هذه الأمور. وجبريتها تستلزم عموميتها ايضاً).

واما اذا التزمنا بالنظرية الثالثة، وقلنا باصالة الفرد والمجتمع معاً فالمجتمع وان كان له قدرة غالبية على قدرة الفرد، الا ان ذلك لا يستلزم جبر الفرد في الأمور الاجتماعية الإنسانية. فالجبر الذي يقول به (دوركايم) انما يقول به غفلة عن اصالة الفطرة في الإنسان الناشئة من تكامل الإنسان بجوهره في الطبيعة. وهذه الفطرة تمنح الإنسان نوعاً من الحرية والتمكن على العصيان امام مقتضيات المجتمع. ومن هنا نقول ان علاقة الفرد بالمجتمع يتحكم فيها نوع من الأمرين (١).

والقرآن الكريم بينا يقول باستقلال المجتمع في طبيعته وشخصيته وعينيته وقدرته وحياته وموته واجله ووجدانه وطاعته وعصيانته، يصرح ايضاً بأن الفرد قادر على العصيان امام مقتضيات المجتمع. ويستند القرآن في ذلك الى (فطرة الله). وقد ورد في سورة النساء آية ٩٧ ان قوماً يعتذرون عن عدم قيامهم بمسئولياتهم الفطرية بكونهم مستضعفين في مجتمعهم (المجتمع المكي)، وفي الواقع يريدون ان يعتذروا عن ذلك بكونهم مجبرين امام مقتضيات المجتمع، فلا يقبل منهم هذا العذر، اذ كان بإمكانهم على اقل تقدير ان يهاجروا، ويتركوا ذلك الجو

١ - الأمرين الأمرين هو نظرية الشيعة في مسألة الجبر والتفويض حيث يقول الأشاعرة بالأول والمعزلة بالثاني. وقد اشتهر عن ائمتنا (ع) قولهم: لا جبر ولا تفويض بل امر بين الأمرين (المترجم).

الإجتماعي الفاسد الى مجتمع صالح (١).

وقال تعالى في سورة المائدة/١٠٥: (يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) والمراد ان ضلال الآخرين لا يجبركم على الضلالة اذا كنتم مهتدين.

وقال تعالى في آية الذر التي وردت اشارة الى الفطرة الإنسانية بعد ان اشار الى اخذ العهد من الناس على توحيد الرب، وايداع هذا العهد في فطرة الإنسان قال: (او تقولوا انما اشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم...) الاعراف/١٧٣. فأشار الى ان هذه الفطرة تمنع من دعوى الجبر والإلجاء في اتباع سنن الآباء.

والتعاليم القرآنية كلها مبنية على مسؤولية الإنسان بالنسبة الى نفسه والى مجتمعه. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قرار يحكم بطغيان الفرد على الفساد الإجتماعي، واكثر القصص والوقائع المذكورة في القرآن تتضمن طغيان الفرد وثورته على مجتمعه والجو الفاسد الإجتماعي، كقصة نوح (ع) وابراهيم (ع) وموسى (ع) وعيسى (ع) والرسول الأكرم (ص) واصحاب الكهف ومؤمن آل فرعون وغيرهم.

واساس توهم الجبر للفرد امام المجتمع والجو الإجتماعي هو توهم ان مقتضى التركيب الحقيقي اندماج الأجزاء بعضها في بعض، وانحلال كثرتها في وحدة الكل وحدوث حقيقة جديدة، فلما ان نلتزم باستقلال الفرد وكرامته وحرية، ونرفض التركيب الحقيقي للمجتمع ووجوده العيني، كما هو مقتضى النظريتين الأولى والثانية في بحث اصالة الفرد او المجتمع، واما ان نلتزم بالتركيب الحقيقي للمجتمع ووجوده العيني،

١- «ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا لم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا».

فنرفض استقلال الفرد وكرامته وحرية كما تستوجب نظرية (دوركاييم). والجمع بين هذين الأمرين غير ممكن وحيث ان الأدلة والشواهد في علم الاجتماع تؤيد واقعية المجتمع فلا بد من رفض ما ينافيه.

والواقع ان المركبات الحقيقية تختلف من وجهة النظر الفلسفية، ففي المراتب السفلى من الطبيعة، اي في الجمادات والموجودات غير الحية التي يحكم في كل منها نوع واحد من القوى البسيطة المحضة، وتعمل على وتيرة واحدة (حسب المصطلح والتعبير الفلسفي) تندمج الأجزاء والقوى بعضها في بعض اندماجا كلياً، وينحل وجودها تماماً في وجود الكل، كما في تركيب الماء من الأوكسجين والهيدروجين. ولكن كلما كان التركيب في مستوى أعلى اكتسبت الأجزاء استقلالاً نسبياً أكثر بالنسبة الى الكل، وتحقق نوع من الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة. فنجد في الإنسان— مثلاً— ان القوى التابعة له لا تكتفي بالإحتفاظ على كثرتها فحسب، بل نجد بين القوى الداخلية له تضاداً وتعارضاً دائماً. والمجتمع ارقى موجودات الطبيعة ولذلك فاستقلال الأجزاء نسبياً فيه أكثر من غيره.

اذن فالإنسان (وهو الجزء الذي يتركب منه المجتمع) حيث انه يتمتع بعقله وارادته الفطرية في وجوده الفردي والطبيعي قبل وجوده الاجتماعي، وحيث ان الإستقلال النسبي للأجزاء في المراتب الراقية من الطبيعة محفوظة (فالإنسان) اي روحه الفردية غير مجبر وغير مسلوب الإختيار تجاه الروح الجماعية.

التقسيمات والطبقات الاجتماعية:

المجتمع مع انه يتمتع بنوع من الوحدة ينقسم في نفسه— على وجه العموم اوفي بعض الموارد على الأقل— الى طوائف وطبقات واصناف مختلفة وقد تكون متضادة. اذن فالمجتمع له وحدة في عين الكثرة، وكثرة في

عين الوحدة— حسب اصطلاح فلاسفة الإسلام — وقد بحثنا في الفصول السابقة عن نوعية الوحدة في المجتمع. وهنا نريد ان نبحث عن نوعية الكثرة فيه. وفي ذلك نظريتان معروفتان:

الاولى: النظرية المبستنية على المادية التاريخية والتناقض الديالكتيكي. وهذه النظرية— التي سنبحث عنها فيما سيأتي — تقول: ان الكثرة في المجتمع تتبع الملكية الفردية، فالمجتمعات الفاقدة للملكية الفردية كالمجتمع الاشتراكي البدائي، والمجتمع الاشتراكي الموعود بمجتمعات لاطبقية. واما المجتمعات التي تتحكم فيها الملكية الفردية فتنقسم الى طبقتين بالضرورة. اذن فالمجتمع اما ان يكون ذا طبقة واحدة او ذا طبقتين، وليس هناك قسم ثالث. والأفراد ينقسمون في المجتمع ذي طبقتين الى افراد مستثمرين وافراد تحت الإستثمار، ولا يوجد سوى معسكرين: المعسكر الحاكم، والمعسكر المحكوم. وتنقسم سائر الشؤون الاجتماعية بنفس التقسيم، كالفلسفة والأخلاق والدين والفن. فيكون في المجتمع نوعان من كل منها، يطابق كل منها التفكير الخاص لاحدى الطبقتين الإقتصاديتين. ولوكان هناك نوع واحد من الفلسفة او الأخلاق او الدين فهو يأخذ ايضا صبغة التفكير الخاص للطبقة الحاكمة التي استطاعت فرض آرائها وافكارها على الطبقة الأخرى. ولا يمكن وجود فلسفة او فن او دين او اخلاق خارج عن نطاق التفكير لطبقة اقتصادية.

الثانية: النظرية القائلة بأن وحدة الطبقة في المجتمع وتكثرها لايتبع اصل الملكية الفردية فحسب، بل هناك عدة عوامل يمكن ان تؤثر في ذلك، كالعامل الثقافي او الإجتماعي اوالعنصري اوالعقائدي، وخصوصاً العوامل الثقافية والعقائدية، فان لها تأثيراً كبيراً في تقسيم المجتمع لا الى طبقتين فحسب، بل الى طبقات متضادة، كما ان لها إمكانية التأثير في توحيد طبقات المجتمع من دون ان تستلزم الغاء الملكية

الفردية.

وهنا لابد من مراجعة القرآن لنرى موقفه تجاه التكثر في المجتمع،
وانه على افتراض قبوله للتكثر والاختلاف فهل هو منحصر في الطبقتين
على اساس الملكية والاستثمار لا؟ الظاهر ان من المستحسن في
استنباط النظرية القرآنية هو استخراج المفردات الاجتماعية الواردة في
القرآن، وتشخيص وجهة نظره في تفسيرها وتحديد مفاهيمها.

واللغات الاجتماعية في القرآن على قسمين:

- ١ - ما يرتبط بظاهرة اجتماعية خاصة كالملة والشرعية
والشرعة والمنهاج والسنة ونظائرها. وهذا القسم خارج عن محل البحث.
- ٢ - ما يحكى عن عنوان اجتماعي ينطبق على جميع افراد
البشر، او طوائف منه. وهذه المفردات هي التي يمكن ان تعين وجهة
النظر القرآنية فيما نحن بصددده، نحو قوم، امة، ناس، شعوب، قبائل،
رسول، نبي، امام، ولي، مؤمن، كافر، منافق، مشرك، مذبذب، مهاجر،
مجاهد، صديق، شهيد، متقي، صالح، مصلح، مفسد، الامر بالمعروف،
النهي عن المنكر، عالم، ناصح، ظالم، خليفة، رباني، ربّي، كاهن،
رهبان، أحبار، جبار، عالي، مستعلي، مستكبر، مستضعف، مسرف،
متزلف، طاغوت، ملأ، ملوك، غني، فقير، مملوك، مالك، حر، عبد، رب
وغيرها.

وهناك بعض المفردات الشبيهة بهذا القسم من قبيل مصلي،
مخلص، صادق، منفق، مستغفر، تائب، عابد، حامد ونظائرها، ولكنها
تحكي عن افعال الإنسان لا عن طوائف منه. ومن هنا لا يحتمل فيها ان
تكون حاكية عن التقسيمات الاجتماعية.

ولابد من ملاحظة الآيات التي ورد فيها القسم الثاني من
المفردات السابقة، خصوصاً ما كانت مرتبطة باتخاذ الموقف الخاص تجاه
المسائل الاجتماعية، ولابد من التعمق فيها ليتضح انها هل توافق على

تقسيم المجتمعات الى طائفتين ام الى طوائف؟ ولو فرضنا تقسيم المجتمعات الى طائفتين فما هي الخصيصة الأصلية لهما؟ فثلا هل يمكن درجهما في طائفتي المؤمن والكافر ليكون اساس التقسيم هو الفارق الاعتقادي، او درجهما في طائفتي الغنى والفقير على اساس الفارق الاقتصادي؟ وبعبارة اخرى لابد من ملاحظة هذه التقسيمات لئلا نرى انها هل ترجع الى تقسيم أساس تتفرع منه سائر التقسيمات ام لا؟

ولو كان كذلك فما هو ذلك التقسيم الأساس؟ هناك من يدعي ان موقف القرآن من المجتمع يبتني على اساس انقسامه الى طبقتين، وأن المجتمع حسب النظرة القرآنية ينقسم في المرتبة الأولى الى طبقة حاكمة مهيمنة مستثمرة، وطبقة محكومة تحت السلطة والاستثمار، وأن القرآن يعبر عن الطبقة الحاكمة بالمستكبرين، وعن الطبقة المحكومة بالمستضعفين، وأن سائر الانقسامات كالانقسام الى المؤمن والكافر، والى الموحد والمشرک، والى الصالح والفاقد انقسامات فرعية. فالاستكبار والاستثمار ينتهيان الى الكفر والشرك والنفاق ونظائرها، والاستضعاف ينتهي الى الإيمان والهجرة والجهاد والصالح والإصلاح ونظائرها.

وبعبارة أخرى: أن منشأ ما يعده القرآن انحرافاً عقائدياً او خلقياً او عملياً هو الوضع الخاص الاقتصادي اى الاستثمار ومنشأ ما يؤيده القرآن من عقيدة او خلق او عمل هو الكون تحت الاستثمار والظلم. والوجدان البشري يتبع بالطبع والضرورة حياته المادية الاقتصادية، ولا يمكن تغيير الوضع الروحي والنفسي والخلقى من دون تغيير في الحياة المادية. ومن هنا يعد القرآن النضال الاجتماعى في صورة الصراع الطبقي صحيحاً أساسياً. والقرآن يرى أن الكفار والمنافقين والمشرکين والفاقدین والفساقين والظالمين يبعثون من بين الطوائف التي يعبر عنها القرآن بالمترفين والمسرفين والملا والمملوك والمستكبرين

ونظائريهم، ولا يمكن ان ينبعثوا من الطبقة المقابلة. كما أن الأنبياء والرسل والأئمة والصديقين والشهداء والمجاهدين والمهاجرين والمؤمنين ينبعثون من بين الطبقة المستضعفة، ولا يمكن أن ينبعثوا من الطبقة المقابلة. فالإستكبار والإستضعاف هما يضمنان الوجودان الإجتماعي، ويعتشان على الإتجاهات المختلفة. وكل الشؤون الأخرى مظاهر وتجليات إستضعاف الآخرين، أو الوقوع تحت إستضعاف الآخرين.

والقرآن لم يكتف بعد الطوائف المذكورة من مظاهر الطبقة الأصلية (الإستكبار والإستضعاف)، بل اشار الى عدة من الصفات والملكات الحسنة من قبيل الصدق والعفاف والإخلاص والعبادة والبصيرة والرأفة والرحمة والفتوة والخشوع والإنفاق والإيثار والخشية والتواضع، واعتبرها جميعاً خصال المستضعفين. و اشار الى عدة من الصفات والملكات السيئة من قبيل الكذب والخيانة والفجور والرياء واتباع الهوى وعمى القلب والقساوة والبخل والتكبر ونحوها، واعتبرها جميعاً من خصال المستكبرين.

فالإستكبار والإستضعاف ليسا اساس الإنقسام الى الطوائف المختلفة والمتناقضة فحسب، بل هما أيضاً اساس الصفات والملكات الخلقية المتضادة. وهما الأساس في جميع الإتجاهات والعقائد والمسالك، بل جميع الآثار الثقافية والحضارية. فكل من الأخلاق والفلسفة والفن والأدب والدين اذا كان ناشئاً من الطبقة المستكبرة كان حاكياً عن اتجاهها الإجتماعي وممثلاً له، ولذلك نراها كلها بصدد توجيه الوضع الموجود وعاملاً للتوقف والركود والجمود، خلافاً للأخلاق او الفلسفة او الآداب او الفن او الدين المنبعث من الطبقة المستضعفة حيث يكون موجهاً ومبعثاً للحركة والثورة. فالطبقة المستكبرة حيث انها تستضعف الآخرين، وتستولي على حقوقهم الإجتماعية، تكون بالطبع متأخرة الفكر رجعية طالبة للعافية والسلم، خلافاً للطبقة المستضعفة حيث تكون بصيرة

مطلعة مخالفة للتقاليد ثورية تقدمية متحركة.

والخلاصة ان اصحاب هذه الدعوى يعتقدون ان القرآن يؤيد النظرية القائلة، بأن كل مايصنع شخصية الإنسان، ويشخص الطائفة التي ينتمي اليها، والجهة التي يسير نحوها، ويعين قاعدته الفكرية والخلقية والدينية والعقائدية هو وضعه الإقتصادي. وعلى هذا الأساس بنى القرآن تعاليمه القيمة حسبما يستفاد من مجموع الآيات.

ومن هنا فان المقياس لمعرفة صدق الدعوى وكذبها من قبيل دعوى الإيمان والإصلاح والقيادة، وحتى النبوة والإمامة هو الإنتماء الى الطبقة الخاصة، فهو ملاك كل شيء.

هذه النظرية— في الواقع— تبنى على التفسير المادي المحض للإنسان والمجتمع. ومما لاشك فيه ان القرآن يهتم كثيراً بالقاعدة الاجتماعية للإنسان، الا ان هذا لايعني انه يجعل ذلك مقياساً لجميع التقسيمات الطبقيه. ونحن نعتقد ان هذا النوع من التفسير الاجتماعي لاينطبق مع وجهة النظر الإسلامية حول الإنسان والعالم والمجتمع، وأن منشأ ذلك هو النظرة السطحية للمباحث القرآنية. الى هنا نكتفي في البحث عن ذلك وسأتي تفصيله في مباحث التاريخ تحت عنوان (هل التاريخ بطبعه مادي ام لا؟)

إتحاد المجتمعات في الماهية واختلافها:

البحث عن هذا الموضوع— كما مرت الإشارة اليه— ضروري لكل مدرسة اجتماعية، اذ بذلك يتضح انه هل يمكن افتراض ايدولوجية موحدة لجميع المجتمعات البشرية، او لابد من تنوع الإيدولوجيات حسب تنوع المجتمعات وأن كل قوم وكل شعب وكل حضارة وثقافة له ايدولوجية معينة؟ وذلك لأن الإيدولوجية عبارة عن مجموعة من النظريات والطرق التي تسوق المجتمع الى كماله وسعادته. ومن جهة

اخرى نجد ان كل نوع من الموجودات الحية له خواصه وآثاره وامكانياته المختصة به، ويسير نحو كماله وسعادته المخصصين به، فلا يمكن ان يكون كمال الفرس وسعادته — مثلاً — بعينه كمال الإنسان وسعادته. اذن فلو كانت المجتمعات — والمفروض انها اصيلة وواقعية — كلها من نوع واحد، وطبيعة وماهية واحدة امكن ان تكون لها جميعاً ايدىولوجية واحدة، حيث ان الاختلافات الموجودة فيها لا تتعدى الاختلافات الفردية في النوع الواحد، وكل ايدىولوجية يمكن تعميمها في حدود الاختلافات الفردية. واما اذا كانت المجتمعات مختلفة في ماهيتها وطبيعتها ونوعيتها كانت بالطبع مختلفة في كمالها وسعادتها ونظامها وهدفها وقراراتها، ولا يمكن لايدىولوجية واحدة ان تتكفل سعادة الجميع.

ومثل هذا السؤال بعينه يتوجه الى المجتمعات بلحاظ تطورها وتحولها في عمود الزمان فنقول: هل المجتمعات في مسير تحولها وتطورها تتغير من حيث الماهية والتنوعية، فيشملها قانون تبدل الأنواع — ولكن على مستوى المجتمعات — ام ان تحول المجتمع وتطوره من قبيل تحول الفرد وتطوره، حيث يحتفظ في جميع المراتب بنوعيته وماهيته؟

والسؤال الأول يتعلق بالمجتمع، والثاني بالتاريخ. ونحن نتعرض هنا للبحث عن السؤال الأول، ونترك الإجابة على السؤال الثاني لمباحث التاريخ:

إن بحوث علم الاجتماع يمكنها أن تبدي رأياً في هذه المسألة عن طريق البحث في ان المجتمعات هل تشترك في مجموعة من الخواص الذاتية ام لا؟ وأن اختلاف المجتمعات هل هو في امور سطحية ظاهرية معلولة لما هو خارج عن ذات المجتمع وطبيعته، وأن كل ما يتعلق بذاته وطبيعته ليس فيه إختلاف، ام أنها مختلفة، في ذاتها وطبيعتها، وحتى لو فرضنا انها متحدة من حيث الوضع الخارجي فهي

مختلفة من حيث التأثير والعمل؟ وهذه هي الطريقة التي تقترحها الفلسفة لتشخيص الوحدة النوعية وكثرتها عندما تكون مبهمة.

وفي المقام طريق أقرب وهو البحث عن الإنسان نفسه. اذ لا اختلاف في أن الإنسان نوع واحد، وأنه لم يتحول بيولوجياً منذ وجد. قال بعض العلماء: ان الطبيعة بعد أن أوصلت السير التكاملي في الأحياء الى الإنسان بدلت التطور البيولوجي الى التطور الاجتماعي وبدلت مسار التكامل من الجسم الى الروح والمعنوية.

هذا وقد مررنا في البحث عن سرّ كون الإنسان اجتماعياً أن الإنسان - وهو نوع واحد حسب الفرض - اجتماعي بمقتضى فطرته وطبيعته، بمعنى ان اجتماعيته وتشكيله للمجتمع وتقبله للروح الجماعية ينبع من خصوصيته الذاتية والنوعية. وهو من المميزات الفطرية للإنسان، فالنوع البشري انما يميل الى التقدم واعداد الروح الجماعية كي يصل الى الكمال المناسب الذي له قابلية الوصول اليه، والروح الجماعية كوسيلة لإيصال الإنسان الى كماله النهائي. وعليه فالنوع البشري هو الذي يعين مسيرة الروح الجماعية.

وبعبارة اخرى: الروح الجماعية هي بدورها ايضاً في خدمة الفطرة الإنسانية، والفطرة الإنسانية تستمر في جهودها مادام الإنسان باقياً. اذن فالروح الجماعية تعتمد على الروح الفردية والفطرة الإنسانية، وحيث ان الإنسان نوع واحد فالمجتمعات الإنسانية ايضاً متحدة في طبيعتها وماهيتها ونوعيتها.

نعم، كما يمكن انحراف الفرد عن مسيره الفطري، وربما يمسح اخلاقياً، كذلك المجتمع، فالإختلاف الموجود بين المجتمعات من قبيل اختلاف الأفراد اخلاقياً الذي لا يؤثر في خروجهم عن النوع البشري. اذن فالمجتمعات والحضارات والثقافات والأرواح الجماعية الحاكمة على المجتمعات بالرغم من الإختلاف في الوجهة والصيغة لا تفقد صبغة

النوعية الإنسانية، وماهيتها انسانية لاغير.
هذا، ولكن اذا قبلنا النظرية الرابعة في تركيب المجتمعات،
وقلنا: ان الأفراد ليسوا الا مواداً قابلة وظروفاً فارغة، وانكرنا قانون
الفطرة أمكن ان نفترض وجود الاختلاف النوعي والماهوي بين
المجتمعات. ولكن هذه النظرية التي ابداهـا (دوركايـم) مردودة. لان اول
سؤال يفقد جوابه حسب هذه النظرية هو: أن المادة الأولى للروح
الجماعية اذا لم تنبع من الفرد والجانب الطبيعي والبيولوجي في الإنسان
فمن أين حصل؟ هل الروح الجماعية وجدت من العدم المحض؟ ام يكفي
في توجيهها ان نقول بان المجتمع وجد منذ وجد الإنسان؟ أضف الى ذلك
ان دوركايم نفسه يعتقد ان الأمور الاجتماعية التي ترتبط بالمجتمع وتخلقها
الروح الجماعية من قبيل الدين والأخلاق والفن ونحو ذلك. كانت في
المجتمعات ولا تزال ولن تزول، ولها حسب تعبيره دوام زماني وانتشار
مكاني. وهذا يدل على ان دوركايم ايضاً يقول بوحدة الروح الجماعية من
حيث الماهية والنوع.

اما التعاليم الإسلامية فتقول بوحدة الدين مطلقاً من حيث
النوعية وان اختلاف الشرائع من قبيل الاختلاف في الفروع لا
الاختلاف الماهوي، وحيث ان الدين ليس الا النظام التكاملي للفرد
والمجتمع فهذا يعني ان التعاليم الإسلامية تبني على الوحدة النوعية
للمجتمعات، اذ لو كانت متعددة النوعية لتكثرت الأهداف الكمالية
وطرق الوصول اليها، وبالطبع كان ذلك مؤدياً الى اختلاف الأديان في
الماهية، والقرآن الكريم يصـر ويؤكد على ان الدين واحد في جميع المناطق
والمجتمعات وفي جميع العصور والأزمنة، فمن وجهة نظر القرآن ليست هناك
اديان بل دين واحد مفرد. والأنبياء كلهم كانوا يدعون الى دين واحد
وطريقة واحدة وهدف واحد. (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً
والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين

ولا تتفرقوا فيه) الشورى/ ١٣ والآيات الدالة على وحدة الدين في جميع الأقطار والأعصار وعلى ألسنة جميع الأنبياء، وإن اختلاف الشرايع من قبيل اختلاف الناقص والكامل كثيرة في القرآن الكريم. والقول بوحدة الدين من حيث النوع يبتني على أساس القول بوحدة نوع الإنسان، ووحدة المجتمعات الإنسانية في النوع من حيث أنها واقعيات عينية.

المجتمعات في المستقبل:

لنفترض ان المجتمعات والحضارات والثقافات — كما قلنا — متحدة النوع والماهية ولكنها بلا ريب مختلفة في الكيفية والشكل والصبغة. فكيف يكون وضعها في المستقبل؟ هل تستمر هذه الثقافات والمجتمعات والقوميات في وضعها الحالي، ام ان البشرية تسير نحو حضارة وثقافة موحدة ومجتمع موحد، فتنفي كل هذه الألوان الخاصة، وتتلون كل هذه الأمور بالصبغة الأصلية وهي صبغة الإنسانية؟

هذه المسألة ترتبط أيضاً بالبحث عن ماهية المجتمع ونوع الروابط بين الروح الجماعية والروح الفردية. ومن الواضح انه بناءً على نظرية اصالة الفطرة، وان الوجود الاجتماعي للإنسان وحياته الاجتماعية والروح الجماعية للمجتمع وسائل انتخبها الفطرة الإنسانية للوصول الى كمالها النهائي، فلا بد من القول بان المجتمعات والحضارات والثقافات تسير نحو الاتحاد والاندماج، وان مستقبل المجتمعات البشرية هو المجتمع العالمي الموحد المتكامل الذي تصل فيه جميع القيم البشرية الممكنة الى حد الفعلية، ويصل فيه الإنسان الى كماله الحقيقي وسعادته الواقعية والإنسانية الأصلية.

وما لا ريب فيه ان القرآن يرى بان الحكومة النهائية هي حكومة الحق وفناء الباطل تماماً، والعاقبة للمتقوى والمتقين.

قال في تفسير الميزان: «(ان البحث العميق في احوال

الموجودات الكونية يؤدي الى ان النوع الانساني سيبلغ غايته و ينال بغيته، وهي كمال ظهور الإسلام بحقيقته في الدنيا وتوليده التام أمر المجتمع الانساني، وقد وعده الله تعالى طبق هذه النظرية في كتابه العزيز قال: (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم) «المائدة ٥٤» وقال: (وعدا لله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وَلِيَمَكِّنَ لَهُمْ دِينَهُم الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلِيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا) «النور ٥٥» وقال: (أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) «الأنبياء ١٠٥ الى غير ذلك من الآيات^١.

وقال فيه أيضاً تحت عنوان (تغر المملكة الإسلامية هو الاعتقاد دون الحدود الطبيعية أو الاصطلاحية):

(ألغى الإسلام أصل الإنشعاب القومي من ان يؤثر في تكون المجتمع أثره. ذلك الإنشعاب الذي عامله الأصلي البدوية، والعيش بعيشة القبائل والبطون، أو اختلاف منطقة الحياة والوطن الأرضي، وهذان أعني البدوية واختلاف مناطق الأرض في طبائعها الثانوية من حرارة وبرودة وجذب وخصب وغيرها هما العاملان الأصليان لإنشعاب النوع الانساني شعباً وقبائل، واختلاف السنتم والوانهم على ما بين في محله. ثم صارا عاملين لحيازة كل قوم قطعة من قطعات الأرض على حسب مساعيهم في الحياة وبأسهم وشدتهم وتخصيصها بانفسهم، وتسميتها وطناً يألفونه و يذبون عنه بكل مساعيهم. وهذا وان كان أمراً ساقهم الى ذلك الحوائج الطبيعية التي تدفعهم الفطرة الى رفعها، غير ان فيه خاصة تنافي ما يستدعيه اصل الفطرة الإنسانية من حياة النوع في

١ - الميزان ج ٤ ص ١٠٠ ط بيروت.

مجتمع واحد، فإن من الضروري ان الطبيعة تدعو الى اجتماع القوى المتشتتة وتآلفها وتقوئها بالتراكم والتوحد لتنال ما تطلبه من غايتها الصالحة بوجه أتم وأصلح. وهذا امر مشهود من حال المادة الأصلية حتى تصير عنصراً ثم... ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً.

والإنشعابات بحسب الأوطان تسوق الأمة الى توحد في مجتمعهم يفصله عن المجتمعات الوطنية الأخرى، فيصير واحداً منفصل الروح والجسم عن الآحاد الوطنية الأخرى فتنعزل الإنسانية عن التوحد والتجمع وتبتلى من التفرق والتشتت بما كانت تفرمته و يأخذ الواحد الحديث يعامل سائر الآحاد الحديثة (اعني الآحاد الاجتماعية) بما يعامل به الإنسان سائر الأشياء الكونية من استخدام واستثمار وغير ذلك. والتجريب الممتد بامتداد الأعصار منذ اول الدنيا الى يومنا هذا يشهد بذلك، وما نقلناه من الآيات في مطاوي الأبحاث السابقة يكفي في استفادة ذلك من القرآن الكريم.

وهذا هو السبب في أن ألغى الإسلام هذه الإنشعابات والتشتتات والتميزات، وبنى الاجتماع على العقيدة دون الجنسية والقومية والوطن ونحو ذلك. حتى في مثل الزوجية والقربة في الإستمتاع والميراث فان المدار فيها على الإشتراك في التوحيد لا المنزل والوطن — مثلاً — (١) وقال ايضا تحت عنوان: (الدين الحق هو الغالب بالأخرة والعاقبة للمتقوى): فان النوع الإنساني بالفطرة المودوعة فيه يطلب سعادته الحقيقية، وهو استوائه على عرش حياته الروحية والجسمية معاً حياة اجتماعية بإعطاء نفسه حظه من السلوك الدنيوي والأخروي، وقد عرفت ان هذا هو الإسلام ودين التوحيد. واما الإنحرافات الواقعة في سير الإنسانية نحو غايتها وفي ارتقائه الى اوج كماله فانما هو من جهة الخطأ في

١ — الميزان ج ٤ ص ١٢٥ — ١٢٦ ط بيروت.

التطبيق لامن جهة بطلان حكم الفطرة. والغاية التي يعقها الصنع والايجاد لابدان تقع يوماً معجلاً او على مهل. قال تعالى: (فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون)(١) (يريد انهم لا يعلمون ذلك علماً تفصيلياً وان علمته فطرتهم اجمالاً).... فهذه وأمثالها آيات تخبرنا ان الإسلام سيظهر ظهوره التام فيحكم على الدنيا قاطبة.

ولا تصغ الى قول من يقول: ان الإسلام وان ظهر ظهوراً ما وكانت ايامه حلقة من سلسلة التاريخ.... لكن ظهوره التام أعني حكومة مافي فرضية الدين بجميع موادها وصورها وغاياتها مما لا يقبله طبع النوع الإنساني ولن يقبله أبداً....

وذلك أنك عرفت ان الإسلام بالمعنى الذي نبحت فيه غاية النوع الإنساني وكماله الذي هو بغريزته متوجه اليه شعره تفصيلاً ولم يشعر، والتجارب القطعية الحاصلة في انواع المكونات يدل على انها متوجهة الى غايات مناسبة لوجوداتها يسوقها اليها نظام الخلقة والإنسان غير مستثنى من هذه الكلية).!((٢)

ومع ذلك فهناك من يدعي ان الإسلام لا يؤيد أبداً وحدة الثقافات والمجتمعات الإنسانية ولا اتحادها، بل يقول بتعدد الثقافات والمجتمعات، و يؤيد تنوعها و يقرها على ذلك. يقولون: ان شخصية كل شعب وهويته وذاتيته ليست الا ثقافة ذلك الشعب وروحه الجماعية، وهي تصنع تاريخه الخاص بحيث لا يشاركه فيه غيره من الشعوب، كما تصنع طبيعة الإنسان ونوعيته وتاريخ ثقافته، بل تصنع في الواقع شخصيته وذاته الواقعية. كل شعب له ثقافته الخاصة بماهيتها الخاصة

١ - الروم/٣٠

٢ - نفس المصدر ص ١٣١-١٣٢.

ومذاقها الخاص وسائر خصائصها، وهذه الثقافة قوام شخصية الشعب، والدفاع عنها دفاع عن هوية الشعب، وكما ان هوية الفرد وشخصيته ترتبط به، ولا يمكن تركها وقبول هوية وشخصية أخرى الا بسلب نفسه عن نفسه ومسحها، كذلك ثقافة الشعب التي أصبحت قوامه في طول التاريخ، فلا يمكن تركها وتقبل اي ثقافة أخرى اجنبية. ومن هنا نجد ان كل شعب يختص بنوع من الإحساس والفهم والذوق والإستحسان والتأثر والادب والموسيقى والتقاليد والسنن، فيستحسن اموراً لا يستحسنها شعب آخر. والسري ذلك ان الشعب في طول تاريخه اكتسب ثقافة خاصة لأسباب مختلفة، وطرو عوارض متعددة من نجاح وفشل ومكسب وحرمان، وتأثير البيئة والهجرات والإرتباطات، والتمتع بنوع من الشخصيات البارزة ونحو ذلك. وهذه الثقافة الخاصة صنعت روحه القومية والجماعية بشكل خاص و حدود معينة. فالفلسفة والعلم والفن والأدب والدين والأخلاق مجموعة عناصر تأخذ شكلها وتركيبها الخاص في طول التاريخ المشترك لطائفة معينة من الإنسان بحيث تميزها عن سائر الطوائف، وتمنحها شخصيتها الخاصة. ومن هذا التركيب الخاص تخلق الروح التي تجمع افراد الطائفة، وتربط بينهم ربطاً حيوياً وكأنهم اعضاء جسم واحد. وهذه الروح هي التي تمنح هذا الجسم وجوده المستقل والمعين، بل تمنحه نوعاً من الحياة تميزه عن سائر المجموعات الثقافية والمعنوية في طول التاريخ، فإنها تظهر بوضوح وبوجه محسوس في الأعمال والأفكار والعادات الإجتماعية، وفي ردود الفعل، وتأثرات الإنسان امام الطبيعة والحياة والحوادث، وكذا في الأحاسيس والميول والأهداف والعقائد، بل في جميع ما يستجد من الإكتشافات العلمية والفنية، وبكلمة واحدة- في جميع المظاهر المادية والمعنوية في الحياة البشرية.

ويقولون: إن الدين نوع من العقيدة والأيدولوجية والعواطف

والأعمال الخاصة التي تستوجبها هذه العقيدة، ولكن القومية هي الشخص والخصائص الممتازة التي توجد الروح المشتركة لأفراد من البشر يجمعهم المصير المشترك . وعليه فالعلاقة بين القومية والدين هي العلاقة بين الشخصية والعقيدة.

ويقولون: ان الإسلام يمنع من التمييز العنصري والاستعلاء القومي، ولا يعني ذلك مخالفته لوجود القوميات المختلفة في المجتمع البشري. فقانون التسوية في الإسلام لا يعني نفي القوميات، بل ان ذلك يعني ان الإسلام يعترف بوجود القوميات كأمر واقعية طبيعية مسلمة غير قابلة للإنكار. قال تعالى: (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم...) (١) وهذه الآية وان استدل بها على نفي القوميات والغائتها في الإسلام، الا أنها تدل على عكس ذلك وتؤيد وتقر القوميات. فان الآية تتعرض أولاً لانقسام البشر من حيث الجنس الى ذكر وانثى بصورة طبيعية، ثم تتعرض بعد ذلك مباشرة لانقسامهم الى شعوب وقبائل. وهذا يعني ان هذا الانقسام طبيعي والهي كالانقسام الأول. ويستفاد من ذلك ان الإسلام كما يؤيد العلاقة الخاصة بين الرجل والمرأة دون نفي الجنس وآثاره، كذلك يؤيد علاقات الشعوب على اساس التساوي دون نفي القوميات، فجعل القرآن القوميات في عداد الاختلاف الجنسي، واستادها معاً الى الله تعالى يدل على ان وجود القوميات المختلفة واقع طبيعي في الخلق. وماورد في القرآن من جعل الغاية وحكمة الاختلاف القومي التعارف ومعرفة الشعوب بعضها بعضاً يشير الى أن كل شعب انما يعرف نفسه ويكتشف ذاته من خلال مواجهته لسائر الشعوب، وأنداك تتبلور شخصيته وتقوى بنيته.

وعليه فالإسلام خلافاً لما هو المشهور يؤيد القومية بمفهومها الثقافي، ولا يخالفها. وإنما يخالف القومية بمفهومها العنصري. وهذه النظرية خاطئة من جهات:

١ — أنها تبسّتي على نظريتين خاطئتين: أحدهما حول الإنسان، والأخرى حول أصول الثقافة الإنسانية، أي الفلسفة والعلم والفن والأخلاق وغيرها.

أما الأولى فقد افترض فيها أن الإنسان لا يملك في ذاته — حتى بالقوة والاستعداد — ما يهديه في نظرته إلى العالم وأدراكه من الناحية الفكرية، وفي إرادته وتشخيص الطريق التي يسلكها، والهدف الذي يستغيه من الناحية العاطفية. فنسبة الإنسان إلى جميع الأفكار والعواطف والطرق والأهداف سواء. وهواناء فارغ من المحتوى، فاقد للشكل واللون، وتابع في جميع ذلك لمظروفه، ويكسب منه شخصيته وذاتيته وطريقه وهدفه. فالشكل والصبغة والطريق والهدف والشخصية التي يكتسبها من أول مظروف له هي شكله وصبغته وطريقه وهدفه وشخصيته الواقعية، لأن ذاته تتقوم بهذا المظروف. وكلما يمنح بعد ذلك في سبيل تغيير شخصيته ولونه وشكله يعتبر اجنبياً بالنسبة إليه، لأنه يعارض شخصيته الأولى التي اكتسبها على سبيل الصدفة.

وبعبارة أخرى هذه النظرية ملهمة من النظرية الرابعة في أصالة الفرد والمجتمع، وهي التي تقول باصالة المجتمع محضاً، وقد مر نقدها. وهذه النظرية حول الإنسان غير صحيحة، لأن وجهة النظر الفلسفية، ولأن وجهة النظر الإسلامية. فالإنسان بمقتضى خصوصيته الذاتية له شخصية معينة، وطريق وهدف معين — ولو بالقوة والاستعداد — وهوقائم بالفطرة الإلهية، وهي التي تبلور ذاته الواقعية. ومسوخ الإنسان وعدم مسخه إنما يتبين بملاحظة المقاييس الفطرية والنوعية للإنسان، لا بالقياس إلى تاريخه القديم. فكل دراسة وثقافة

تطابق الفطرة الأصلية للإنسان وتنميا هي الثقافة الأصلية وان لم تكن اول ثقافة اجبره على اقتنائها التاريخ. وكل ثقافة لا تطابق الفطرة الأصلية له اجنبية عنه، وتوجب مسخه وتغييره عن هويته الواقعية، وتبدل ذاته الأصلية الى ذات اجنبية، وان كانت وليدة التاريخ القومي له. فشلا فكرة الثنوية وتقديس النار مسخ لإنسانية الإنسان الإيراني، وان عدت وليدة تاريخه القديم. ولكن فكرة التوحيد وعبادة الإله الواحد ونفي عبادة غير الله رجوع الى الهوية الواقعية الإنسانية له، وان كانت وليدة منطقة اخرى.

واما الثانية فقد افترض فيها — خطأ — ان عناصر الثقافة الإنسانية كالمادة الأولى ليس لها شكل وتعين خاص، وان التاريخ هو الذي يصنع شكلها وكيفيتها، بمعنى ان الفلسفة والعلم والدين والأخلاق والفن لا يؤثر في ماهيتها الشكل الخاص والصبغة الخاصة، فالكيفية والشكل والصبغة في هذه العناصر امور نسبية ترتبط بالتاريخ، فتاريخ كل قوم وثقافتهم يصنعان فلسفتهم وعلمهم ودينهم واخلاقهم وفنهم بوجه خاص.

وبعبارة اخرى: كما ان الإنسان في ذاته فاقد للهوية والشكل الخاص، والثقافة القومية هي التي تمنحه شكله وهويته كذلك، العناصر الأصلية في ثقافة الإنسان فهي ايضا فاقدة في ذاتها للشكل والصبغة، وليس لها وجه خاص، والتاريخ هو الذي يمنحها كل ذلك ويسمها بطابعها الخاص. وهناك من افترض في هذه النظرية حتى قال ان الفكر الرياضي ايضا يتبع الإتجاه الثقافي الخاص. (١)

هذه النظرية هي بنفسها نظرية النسبية في ثقافة الإنسان. وقد بحثنا في كتاب (اصول الفلسفة) حول إطلاق التفكير البشري ونسبيته،

١ — مراحل اساسي اندیشه در جامعه شناسی ص ١٠٧ تأليف ريمون آرون نقلًا عن العالم الاجتماعي اسبنجلر صاحب النظرية المعروفة في فلسفة التاريخ.

واثبتنا ان النسبية انما هي في العلوم والمدرجات الاعتبارية والعملية. فهذه المدرجات تختلف في الثقافات حسب اختلاف الأوضاع والأزمنة والأمكنة. وهي لا تحكي عن واقع موضوعي وراءها يكون مقياساً للحق والباطل، والصحيح والخطأ. واما العلوم والمدرجات والأفكار النظرية التي تصنعها الفلسفة والعلوم النظرية، كاصول النظرية الدينية للكون والأصول الأولية في الأخلاق، فهي اصول ثابتة مطلقة غير نسبية. والمقام لايسع اطالة البحث في ذلك.

٢ — ورد في هذه النظرية ان الدين هو العقيدة، وان القومية قوام شخصية الإنسان، فعلاقة الدين بالقومية علاقة العقيدة بالشخصية. والإسلام يقر الشخصيات القومية على وضعها ويعترف بها. وهذا يعني نفي اكبر هدف ارسل من اجله الدين، وخصوصاً الدين الإسلامي. وهو اعطاء فكرة عامة عن الكون على اساس المعرفة الصحيحة بالنظام العام المبني على محور التوحيد، ومن ثم تربية الشخصية المعنوية والأخلاقية للإنسان على اساس تلك الفكرة الكونية العامة، وتنشئة الأفراد والمجتمع على هذا الأساس، وذلك يستلزم تأسيس ثقافة جديدة وعامة لجميع البشر، لا ثقافة قومية. والثقافة الإسلامية اذا كانت عالمية وقابلة للعرض على جميع الشعوب، فليس ذلك من جهة ان الدين يختلط بالثقافة القومية كيفما كانت، ويتأثر منها ويؤثر فيها نوعاً ما، بل السبب فيه ان من شأن الدين الإسلامي خلق الثقافة العالمية، وهو في صلب رسالته السماوية المبتنية على تخلية الإنسان من الثقافة التي لا تنبغي له، وتخليته بما ينبغي له من الثقافة التي هو فاقد لها، واقراره على ما هو عليه من الثقافة التي تنبغي له. واما الدين الذي لا يمس ثقافات الأمم، و يوافقهم على ما هم عليه من الأفكار المختلفة فهو الدين الذي لا يفيد الآمرة في الاسبوع في الكنيسة.

٣ — ان الآية الكريمة (انا خلقناكم من ذكر وانثى...) ليس معناها انا خلقناكم من جنسين، حتى يقال ان التقسيم الأول في الآية

هوالتقسيم الى الجنسين،وقد اتى بعده مباشرة التقسيم حسب القوميات، الأمر الذي يفيد ماقيل من أن الاختلاف الجنسي امرطبيعي وعلى أساس إثباته تنظم الأيديولوجية المرتبطة به، فكذلك الاختلاف القومي . بل معنى الآية إنا خلقناكم من رجل وامرأة سواء كان المراد منها آدم وحواء، فالمقصود ان جميع افراد البشر ينسلون من أب واحد وام واحدة، أم كان المراد أن جميع افراد الإنسان مشتركون في هذه الجهة، وهي ان لكل واحد أب وأم، فلا امتياز بينهم من هذه الجهة.

٤ — ان قوله تعالى (لتعارفوا) في الآية الكرمة الذي ذكر بعنوان الغاية لما قبله ليس معناه ان الشعوب انما خلقت مختلفة ليعرف كل منها الآخر، حتى يستنتج انها يجب ان تبقى مستقلة في شخصيتها القومية لتمكن المعرفة المتقابلة، اذ لو كان كذلك لقال: (ليتعارفوا) بدل قوله: (لتعارفوا) بصيغة الخطاب، اذ المخاطب هو الناس لا الشعوب. اذن فالمراد أن الإنشعاب الى القبائل والشعوب انما وجد لحكمة في أصل الخلقة، وهو معرفة الأفراد حسب انتسابهم الى القبيلة والشعب. وهذه الحكمة لا تتوقف على بقاء القوميات والشعوب على استقلالها القومي.

٥ — ان ما ذكرناه حول النظرية الإسلامية في وحدة ماهية المجتمعات واختلافها، — وأن وجهة السير الطبيعية للمجتمعات نحو المجتمع الموحد، والثقافة الموحدة، وأن التنظيم الأساسي في الإسلام هو استقرار هذا المجتمع وهذه الثقافة في النهاية — كافٍ في رد هذه النظرية. وإن اساس حكمة المهدوية في الإسلام هو هذه النظرة الى مستقبل الإسلام والإنسان والكون.

الى هنا ننهي من البحث حول المجتمع وفيما يلي مباحث التاريخ.

ما هو التاريخ؟

يمكن تعريف التاريخ بثلاثة وجوه، وبعبارة اقرب الى الواقع:
يمكن ان يكون للتاريخ ثلاثة علوم مترابطة:

١ — العلم بالوقائع والحوادث والأوضاع واحوال البشر في الزمان الماضي، في قبال الأوضاع والأحوال الموجودة حالياً. فكل وضع وحالة وحادثة مادامت متعلقة بزمان الحال أي الزمان الذي يبحث فيه عنها تعتبر حوادث اليوم ووقائعه وتسجل في الجرائد وما يشابهها، واما اذا انقضى زمانه وتعلق بالماضي أصبح جزءاً من التاريخ ومرتبطاً به. اذن فالعلم بالتاريخ بهذا المعنى هو العلم بالوقائع والحوادث الماضية واوضاع واحوال الماضين. فالتراجم والملاحم والسير التي تدون في مختلف الشعوب كلها من هذا القبيل. وهو من العلوم الجزئية بمعنى انه علم بمجموعة من الأمور الشخصية والفردية لا العلم بالكليات والقواعد والضوابط العامة كما انه علم نقلي لاعقلي وعلم بالاكوان لا بالتطورات وبالماضي لا بالحاضر. ونطلق عليه اصطلاحاً (التاريخ النقلي).

٢ — العلم بالقواعد والسنن المهيمنة على حياة الماضين، حسبما يستفاد من النظر والتحقيق في الحوادث والوقائع الماضية. ومحتوى التاريخ النقلي اي الحوادث الماضية بمنزلة المبادئ والمقدمات لهذا العلم. فتلك الحوادث للتاريخ بهذا المعنى كالعناصر التي يجمعها العالم الطبيعي في مختبره، ويجري عليها تجاربه بالتحليل والتركيب والملاحظة لإكتشاف خصائصها وطبائعها، وروابطها العلوية والمعلولة، واستنباط القوانين الكلية بهذا الشأن. فالمؤرخ بالمعنى الثاني بصدد اكتشاف طبيعة الحوادث التاريخية وروابطها العلوية والمعلولة للوصول الى مجموعة من القواعد والضوابط العامة التي يمكن تعميمها لجميع الموارد المشابهة في الحال والماضي. ونطلق عليه اصطلاحاً (التاريخ العلمي).

وموضوع البحث في التاريخ العلمي وان كان الحوادث والوقائع

الماضية، الا ان مايستنبطه من القواعد والقضايا لا يختص بالماضي . بل يمكن تعميمها للحاضر والمستقبل . وهذه الجهة تجعل التاريخ نافعا ومنبعاً من منابع معرفة الإنسان، الأمر الذي يسلطه على مستقبله .

انما الفرق بين مايعمله المحقق في التاريخ العلمي وما يعمله العالم الطبيعي في ان عناصر التحقيق العلمي مجموعة اشياء موجودة حاضرة عينية، فبالطبع تكون التجارب والتحليل عينية وتجريبية ، وعناصر التحقيق التاريخي شؤون قد مضى زمان تحققها فهي الآن غير موجودة . وانما يملك المؤرخ معلومات عنها واضابير . فهو في حكمه عليها كقاضى المحكمة حينما يحكم على اساس القرائن والشواهد الموجودة في الإضبارة من دون الإستناد الى شهادة الشهود . ومن هنا كان تحقيق المؤرخ منطقياً وعقلياً وذهنياً ، لا خارجياً وعينياً . فهو يمارس تحاليه في مختبر العقل باستعمال البرهان العلمي ، لافي المختبر الكيماوي باستعمال الوسائل الحسية . فعمل المؤرخ من هذه الجهة اشبه بعمل الفيلسوف لا العالم الطبيعي .

والتاريخ العلمي كالتاريخ النقلي يتعلق بالماضي لا الحال ، وعلم بالاكوان لا التطورات ولكنه خلافاً له علم كلي لاجزئي وعقلي لانقلي صرف .

والتاريخ العلمي في الواقع فصل من علم الاجتماع ، بمعنى انه علم بالمجتمعات السابقة . وموضوع علم الاجتماع اعم من المجتمعات الحاضرة والسابقة .

نعم . اذا خصصنا علم الاجتماع بمعرفة المجتمعات المعاصرة كان التاريخ العلمي وعلم الاجتماع علمين مستقلين ، ولكنها في نفس الوقت متقاربان ومن فصيلة واحدة ، ويحتاج كل منهما الى الآخر .

٣ — فلسفة التاريخ . اي العلم بحركة المجتمعات وتحولها من مرحلة الى اخرى ، والقواعد الحاكمة على هذه التطورات والتحويلات .

وبعبارة أخرى علم بتطورات المجتمعات لا بأكوانها.

ولعل القارئ العزيز يتساءل: هل يمكن ان تكون للمجتمعات اكوان وتطورات معاً، وتكون اكوانها موضوعاً لعلم نطلق عليه التاريخ العلمي، وتطوراتها موضوعاً لعلم آخر بإسم فلسفة التاريخ؟ مع ان الجمع بينهما غير ممكن، لأن الكون سكون وللتطور حركة فلا بد من اختيار احدهما. فأما ان نتصور المجتمعات في حالة الكينونة وأما في حالة التطور.

ويمكن تعميم السؤال بأن يقال بوجه عام: ان معرفتنا وفكرتنا عن العالم، وعن المجتمع بما هو جزء من العالم، إما ان تكون على اساس أنها أمور ساكنة متوقفة، وإما ان تكون على اساس أنها أمور جارية متحركة، فإن كان العالم متوقفاً ساكناً فله كون وليس له تطور، وان كان متحركاً جارياً فله تطور وليس له كون. ومن هنا نجد أن أهم انشعاب في المدارس الفلسفية هو تقسيم النظام الفلسفي الى طائفتين رئيسيتين: فلسفة الكون وفلسفة التطور. فالقسم الأول هو الفلسفة التي تمنع من إجتماع الوجود والعدم، وتقول بإستحالة التناقض، وتفترض أن الوجود اذا كان فالعدم مستحيل وبالعكس، فلا بد من إختيار احد الوجهين. وحيث أن الوجود موجود بالضرورة، ولا يمكن دعوى بطلان العالم إذن فالسكون والتوقف مسيطر عليه. وأما القسم الثاني من الفلسفة فهي التي تقول بإمكان إجتماع الوجود والعدم، وهو معنى الحركة، اذ ليست الحركة الا ان يكون الشئ معدوماً في نفس الوقت الذي يكون فيه موجوداً. إذن فلسفة الكون وفلسفة التطور فكرتان متخالفتان في الوجود. ولا بد من إختيار أحدهما، فإذا التحقنا بالطائفة الأولى فلا بد من القول بأن المجتمعات كائنة ولكنها ليست متطورة، وبالعكس من ذلك اذا التحقنا بالطائفة الثانية فلا بد من القول بأن المجتمعات متطورة وليس لها كون. إذن فاما أن يكون لنا تاريخ علمي وأما أن يكون لنا فلسفة التاريخ، ولا يمكن الجمع بينهما.

والجواب ان هذا النوع من التفكير في الوجود والعدم، وفي الحركة والسكون، وفي قانون إمتناع إجتماع النقيضين من مختصات الفكر الغربي الناشئ من عدم الإطلاع على مسائل الوجود في الفلسفة، وخصوصاً مسألة اصالة الوجود، وعدة مسائل أخرى.

فما ذكر من ان الكون يساوق السكون، والحركة هي الجمع بين الكون والعدم اي الجمع بين النقيضين من الأخطاء الفاحشة التي ترتكبا بعض المسالك الفلسفية في الغرب.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى ان ما ذكرناه هنا لا يرتبط بتلك المسألة الفلسفية، بل يبتني على ان المجتمع كأى موجود حيّ آخرله نوعان من القوانين الحاكمة عليه: الأولى القوانين الحاكمة في نطاق نوعية النوع، والثانية القوانين المتعلقة بتطور الأنواع وتبدلها الى نوع آخر. ونعبر عن القسم الأول بقوانين الكون، وعن الثاني بقوانين التطور.

وقد تفتطن لما ذكرناه بعض علماء الإجتماع منهم (أوغست كونت). يقول ريمون آرون: (ان الحركة والسكون عنصران اساسيان في علم الاجتماع لدى (أوغست كونت) فالسكون عبارة عن التحقيق والبحث عما يسميه (الاجماع الاجتماعي) او التوافق الاجتماعي. والمجتمع يشبه الجسم الحي، فكما أن البحث عن كيفية عمل الجسم لا يمكن الا مع لحاظه جزءاً من مجموع الموجود الحي ككل، كذلك لا يمكن البحث عن السياسة او الدولة الا مع لحاظها جزءاً من كل المجتمع في وقت معين من التاريخ.... والحركة في الأصل عبارة عن تعريف بسيط للمراحل المتوالية التي اجتازها المجتمع البشري). (١)

كل نوع من انواع الموجودات الحية من الثدييات والزواحف والطيور وغيرها له مجموعة من القوانين التي ترتبط بنوعيته، فما دام في

تلك النوعية تتحكم فيه تلك القوانين، كالقوانين المتعلقة بالمرحلة الجنينية للحيوان، أو بسلامته ومرضه، أو كيفية تغذيته، أو كيفية التوليد وتربية المولود، أو غرائزه، أو هجرته، أو تناسله. ولكن بناءً على نظرية التطور وتكامل الأنواع لكل نوع من الحيوان - مضافاً إلى قوانينه النوعية الخاصة - قوانين أخرى ترتبط بتطوره وتكامله، وانتقال النوع الأدنى إلى النوع الأعلى. وهذه القوانين ذات طابع فلسفي وربما تسمى فلسفة التكامل بدلاً من العلم البيولوجي.

والمجتمع أيضاً - بمقتضى كونه موجوداً حياً - له نوعان من القوانين: قوانين الحياة وقوانين التكامل. فكل ما يرتبط بأسباب حدوث الحضارات وعلل سقوطها، وأوضاع الحياة الاجتماعية، والقوانين العامة المسيطرة على جميع المجتمعات في جميع الأطوار والمراحل نعتبرها بقوانين الكون. وكل ما يرتبط بأسباب التقدم في المجتمعات، واجتيازها من مرحلة إلى أخرى، ومن نظام إلى نظام نعتبرها بقوانين التطور. وسنبين الفرق بينهما بوضوح عندما نتعرض لمسائل القسمين.

أذن فعلم التاريخ بالمعنى الثالث علم تطور المجتمعات من مرحلة إلى أخرى، لا علم حياتها وكونها في مرحلة خاصة، أو في جميع المراحل. ولكي لا تشبه هذه المسائل بمسائل التاريخ العلمي نعتبرها بفلسفة التاريخ. وقد وقع الخلط بين مسائل التاريخ العلمي المتعلقة بحركات المجتمع غير التكاملية، ومسائل فلسفة التاريخ المتعلقة بحركاته التكاملية، ونشأ من ذلك عدة أخطاء.

ثم إن فلسفة التاريخ كالتاريخ العلمي علم كلي لاجزئي، وعقلي لانتقلي، ولكنه خلافاً له علم بالتطورات لا الأكوان. ولا يكتسب صفة التاريخية من تعلق مسائله بالزمان الماضي، كما هو كذلك في التاريخ العلمي، بل يكتسبها من جهة أن مسائله تبتدئ من الماضي، وتستمر إلى الحال والمستقبل. فالزمان في هذه المسائل ليس ظرفاً

فحسب، بل هو بعد من أبعادها.

وعلم التاريخ مفيد بجميع معانيه الثلاثة، حتى التاريخ النقلي
اي العلم بالتراجم وسير الماضين يمكنه ايضاً ان يكون مفيداً ومحركاً
وموجهاً ومربياً، ولكنه بالطبع يرتبط بخصوصية الشخص صاحب
الترجمة والسيرة، وبما يستنبط منها من نقاط مهمة. والإنسان كما انه
بمقتضى قانون المحاكاة يتأثر من مجالسة الأناس المعاصرين له ومن
اخلاقهم واراداتهم ومشيمهم، وكما ان حياتهم الخارجية تعتبر له درساً
وعبرة، وكما انه يتعلم منهم حسن التادب وسنة الحياة، بل ربما يتعلم
التأدب ممن لا ادب له— كما قال لقمان— كذلك بمقتضى هذا القانون
نفسه يستفيد من عبر الماضين. فالتاريخ كالأفلام الحية التي تبدل
الماضي بالحاضر. ومن هنا ورد في القرآن الكريم ملاحظات مفيدة من
حياة الأفراد الذين يعدون أسوة للباقيين. وربما ورد الأمر الصريح
باتخاذهم اسوة. قال تعالى: (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة)(١)
وقال تعالى: (قد كانت لكم اسوة حسنة في ابراهيم والذين معه)(٢).
والقرآن انما يأمر بالتأسي باعتبار الميزة الأخلاقية والإنسانية فيمن يجعله
اسوة لا باعتبار المقام الدنيوي. كما انه يعدّ عبداً اسود باسم (لقمان)
حكيماً، ويجعله علماً للحكمة مع انه لم يكن من الملوك، ولا من
الفلاسفة المعروفين، ولا من الأثرياء. وانما كان عبداً نافذ البصيرة.
ومن هذا القبيل مؤمن آل فرعون ومؤمن آل ياسين.

والذي نريد ان نبحث عنه في هذا الكتاب الذي جعلنا
موضوعه البحث في المجتمع والتاريخ من وجهة النظر الإسلامية هو
مباحث التاريخ العلمي، وفلسفة التاريخ. لان هذين هما المؤثران في

١ — سورة الاحزاب/ ٢١

٢ — سورة الممتحنة/ ٤

الفكرة العامة عن الكون. ولذلك فنحن نفصل البحث عنها ونبدأ بالتاريخ العلمي.

التاريخ العلمي

وقبل البحث لابد من أن نذكر أن التاريخ العلمي يبتني على ما ذكرناه سابقاً من أصالة المجتمع، وتشخصه مستقلاً عن الأفراد. اذ لو لم يكن للمجتمع استقلال واصالة لم يكن هناك الا الأفراد والقوانين الحاكمة عليهم، وحينئذ لا يبقى موضوع للتاريخ العلمي الذي هو عبارة عن العلم بالقواعد، والسنن الحاكمة على المجتمعات. فإفترض قانون للتاريخ يتفرع على وجود التاريخ في الطبيعة، ووجوده فيها فرع وجود المجتمع فيها. وحول مباحث التاريخ العلمي لابد من البحث عن المسائل الآتية:—

١ — التاريخ العلمي — كما اشرنا اليه — يعتمد على التاريخ النقلي الذي هو بمنزلة العناصر، والتاريخ العلمي بمنزلة المختبر. اذن فلا بد — اولاً — من التحقيق عن اعتبار التاريخ النقلي، وامكان الإعتماد عليه، لولم يكن كذلك لم يكن معنى للتحقيق العلمي عن القوانين الحاكمة على المجتمعات الماضية.

٢ — لنفرض ان التاريخ النقلي قابل للإعتماد، ولنفرض ان للمجتمع طبيعة وشخصية مستقلة عن الأفراد، يتوقف استنباط القوانين والقواعد من الوقائع والحوادث التاريخية على سريان قانون العلية، وضرورة ترتب المعلول على العلة في منطقة المسائل البشرية، اي المربوطة بإرادة الإنسان واختياره، ومنها الحوادث التاريخية. اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن تعميمها واستخراج القاعدة العامة منها. فهل قانون العلية يتحكم في التاريخ ايضاً ام لا؟ وعلى افتراض تحكمه فيه فكيف نوجه ارادة الإنسان واختياره؟

٣ - هل طبيعة التاريخ مادية؟ بمعنى ان القوة الأصلية الحاكمة على التاريخ قوة مادية، والقوى المعنوية كلها متفرعة عليها، وتابعة للقوة المادية، أم ان الأمر بالعكس وطبيعة التاريخ معنوية، والقوة الحاكمة عليه معنوية، والقوى المادية تابعة لها بتفرعه عليها، فيكون التاريخ في ذاته مثالياً، أم أن هناك احتمالاً ثالثاً، وهو ان تكون طبيعة التاريخ مزدوجة، وهو متعدد القوى، فالقوى المختلفة المادية والمعنوية تتحكم في التاريخ في نظام متناسق تقريباً، وربما تكون متضادة ايضاً؟

إعتبار التاريخ النقلي

هناك من يبالغ في اساءة الظن بالتاريخ، فيعتقد ان جميع ماينقل منه من مجموعات الناقلين الذين حرقوا الحوادث وقلبوا، ونقصوا وزادوا، وجعلوا الأكاذيب على اساس الأغراض والمقاصد الشخصية، أو العصبية القومية والطائفية والعنصرية، أو الروابط الإجتماعية فصنوا التاريخ حسب اهوائهم . ولو كان فيهم من تأبى نفسه الكذب عمداً لكان يعمل في نقل الحوادث على اساس الإنتخاب، فينقل دائماً ما لا يعارض اهدافه وعقائده، ويمتنع من نقل الحوادث التي تخالف عقيدته او تجرح شعوره. فهؤلاء وان لم يزدوا على الحوادث التاريخية من عند انفسهم، ولم يجعلوا الأكاذيب، الا انهم بانتخابهم حسب الأهواء خرجوا التاريخ بالصورة التي تعجبهم. مع ان الحادثة أو الشخصية انما يمكن ان يبحث عنها بدقة اذا كان كل ما يتعلق بها واصلأ الى المحقق، واما اذا عرض عليه قسم وكم عنه قسم آخر تحتفي عليه الصورة الواقعية، وتتجلى له صورة اخرى.

وهذه النظرة المفرطة الى التاريخ تساق نظرة بعض الفقهاء والمجتهدين الذين يسيئون الظن بنقل الأحاديث والروايات، وهي التي يعبر عنها بالقول بإنسداد باب العلم. فهؤلاء ايضاً انسداديون في

التاريخ. وربما يقال على سبيل الطعن: (ان التاريخ مجموعة حوادث لم تقع وقد دونها من لم يكن حاضراً) وقد حكى هذا الطعن ايضاً عن بعض الصحفيين: (الواقعات مقدسة ولكن الإنسان حر في إظهار عقائده).

وهناك من لايسيئ الظن الى هذا الحد، ولكنه فضل فلسفة الشك في التاريخ. فقد نقل في كتاب (تاريخ چيست) (١) عن البروفسور جورج كلارك أنه قال: (ان الحقائق الماضية وصلت الينا بعد تنقيحها بواسطة فكر أو افكار بشرية. اذن فلا تحتوي على عناصر بسيطة جامدة غير قابلة للتغير.... ان البحث عن هذا الأمر لاينتهي الى شيء. ومن هنا التجأ بعض المحققين العجالي الى فلسفة الشك أو— على الأقل— تمسكوا بالإعتقاد بمساواة اعتبار كل نقل تاريخي لنقل آخر، وانه ليس هناك حقيقة تاريخية عينية، نظراً الى تدخل الأشخاص والعقائد الخاصة في الإستنتاجات التاريخية).

والصحيح انه وان لم يمكن الإعتماد بصورة مطلقة على ماينقل، حتى ولوكان الناقل ثقة، الا ان التاريخ يشتمل على مجموعة من المعلومات القطعية التي تعدّ من نوع البديهيات في سائر العلوم. ومن الممكن اجراء التحقيق العلمي بالنسبة الى تلك القطعيات. هذا مضافاً الى ان المحقق بإمكانه الإستناد الى اجتهاده ونقده، واستنتاج صحة النقل التاريخي وعدم صحته. فنجد اليوم ان هناك بعض المنقولات التي اشتهرت شهرة واسعة في بعض الأزمنة قد وقعت تحت نقد المحققين، وبعد عدة قرون تبين عدم اعتبارها بوضوح. فقد شاع على الألسنة منذ القرن السابع الهجري— نعم منذ القرن السابع الهجري فحسب— قصة حرق المكتبة في الإسكندرية، حتى نفذت تدريجياً في اكثر كتب التاريخ، ولكن نقد المحققين في القرن الأخير اثبت انها كذب محض، وقد جعلها

١— تأليف ام.اش كارترجمة حسن كامشاد ص ٨.

بعض المسيحيين المغرضين. كما ان بعض الحقائق تبقى مدة قيد الكتمان، ثم تظهر بعدها بوضوح. اذن فلا يمكن اساءة الظن بالمنقولات التاريخية بوجه عام.

العلية في التاريخ

هل قانون العلية يتحكم في التاريخ؟ اذا كان كذلك فلا بد ان يكون وقوع كل حادثة في ظرفه الخاص حتمياً غير قابل للتخلف، فيكون التاريخ محكوماً بنوع من الجبر والضرورة، فأين الحرية والاختيار الثابتان للإنسان؟ اذا كان وقوع الحوادث جبرياً وضرورياً لم يكن لأي شخص مسؤولية تجاهها، ولم يستحق احداً الثناء والتجديد، ولا اللوم والتقصير. واذا لم يتحكم قانون العلية في التاريخ لم يمكن تعميمه، وبالنسبة لم يكن للتاريخ قانون وسنة عامة، فان القانون فرع ثبوت التعميم، وهو فرع سريان قانون العلية. هذه هي مشكلة التاريخ العلمي وفلسفة التاريخ. فاختار جماعة قانون العلية وثبوت التعميم، وانكروا الحرية والاختيار، فان ما يقبلونه باسم الحرية ليس من الحرية في شيء. واختار آخرون قانون الحرية، وانكروا قانونية التاريخ. واكثر علماء الاجتماع جزموا بعدم امكان الجمع بين قانون العلية والحرية، واختاروا العلية وانكروا الاختيار.

ومن أيد جبر التاريخ (هيجل) وتبعه ماركس. فن وجهة نظرهما لا معنى للحرية الا التنبيه للضرورة التاريخية. وقد نقل في كتاب (ماركس وماركسيسم) عن كتاب (آنتي دور ينك) تأليف انجلز قوله: (ان هيجل اول من اوضح الارتباط بين الضرورة والحرية، فن وجهة نظره ليست الحرية الا ادراك الضرورة. والضرورة عمياء الا اذا فهمت وادركت. والحرية ليست هي الاستقلال المتمنى تجاه قوانين الطبيعة، بل الحرية هي معرفة هذه القوانين، والتمكن من استخدامها حسب

الأصول في سبيل تحقيق الأهداف المعينة. وهذا ينطبق على الطبيعة الخارجية، وعلى القوانين الحاكمة على الجانب الجسمي والروحي للإنسان^(١).

وفيه أيضاً بعد بحث موجز استنتج منه أن الإنسان في ظل الأوضاع الخاصة التاريخية، وفي الاتجاه الذي تعينه تلك الأوضاع يتمكن بل يجب أن يباشر عمله، قال بعد ذلك: (في الواقع ان معرفة هذه المعطيات تجعل عمل الإنسان اكبر تأثيراً. وكل نشاط في الجهة المخالفة لهذه المعطيات يعتبر رداً للفعل ومواجهة لمسيرة التاريخ وكل نشاط في الجهة الموافقة لها يعتبر حركة في جهة التاريخ واستقراراً في مسيرته. الا انه يبق السؤال عن الحرية ومصيرها، وتجب عليه المدرسة الماركسية بان الحرية عبارة عن معرفة الفرد بالضرورات التاريخية، وبالمسيرة الاجتماعية التي يضطر الى الوقوع فيها)^(٢).

ومن الواضح ان هذا البيان لا يحل المشكلة، فالكلام في ارتباط الإنسان بالأوضاع التاريخية، وانه هل هو حاكم عليها، ويمكنه أن يوجهها، او يغير وجهتها أم لا؟ فإن لم يكن قادراً على ذلك، فبالطبع يمكنه ان يبقى ويتكامل اذا وقع في وجهة مسير التاريخ، واما اذا خالف المسير فهو محكوم بالفناء حتماً. فالسؤال هو ان الإنسان هل هو مضطر في وقوعه او عدم وقوعه في مسير التاريخ، ام مختار؟ وأنه بناءً على تقدم المجتمع على الفرد، وأن وجدان الفرد وشعوره واحساسه كلها نتيجة الأوضاع الاجتماعية والتاريخية، وخصوصاً الأوضاع الاقتصادية هل يبقى بعد ذلك مجال للحرية ام لا؟

هذا مضافاً الى انا نتساءل: ما هو معنى قولهم: ان الحرية هي

١ - ماركس وماركسيسم ضمنية ٥ ص ٢٤٩.

٢ - المصدر السابق ص ٣٧-٣٨.

المعرفة بالضرورة؟ فالإنسان الواقع في مسار السيل الجارف، وهو يعلم قطعاً أنه بعد لحظات سيجره الى اعماق البحر، او الإنسان المقذوف من قمة جبل عال، وهو يعلم انه بمقتضى قانون الثقل سيسقط بعد لحظات ويتهشم، فهل يصح ان يقال: انها مختاران في الوقوع في البحر، والسقوط من الجبل؟ فالأوضاع الاجتماعية المادية هي حصار الإنسان، وهي التي توجه الإنسان تصنع وجدانه وشخصيته وارادته وانتخابه، بناءً على نظرية المادية الجبرية التاريخية. والإنسان امام المقتضيات الاجتماعية ليس الا اناؤه خالياً ومادة اولية، فهو محكوم بتلك الأوضاع، ولا يتحكم فيها. والأوضاع السابقة تعين مسار الإنسان المتأخر عنها، ولكن الإنسان لايعين مسيرة التاريخ في المستقبل. وعليه فلا معنى للحرية ولا مفهوم.

والصحيح ان حرية الإنسان لا تتصور الا مع نظرية الفطرة بأن يقال: ان الإنسان في مسار الحركة الجوهرية العامة للعالم يولد مع بعد زائد، وهو اساس شخصيته، ثم يتكامل وينمو وفقاً لمقتضيات البيئة والمجتمع. وهذا البعد الوجودي هو الذي يمنح الإنسان شخصيته الإنسانية، ويحكمه على التاريخ، فيكون هو الذي يعين مسيرة التاريخ. وقد مر البحث عن ذلك في مباحث المجتمع تحت عنوان (الجبر والإختيار). وسيأتي توضيح ذلك تحت عنوان (ابعاد التاريخ) حيث نتكلم حول دور الأبطال.

وحرية الإنسان بالمعنى المشار اليه لا تنافي قانون العلية، ولا عمومية المسائل التاريخية وقانونيتها. نعم للإنسان بمقتضى فهمه ودرايته مسار معين ومشخص لا يمكن التخلف عنه في الحياة الاجتماعية بالرغم من اختياره وارادته، بمعنى انه ضرورة بالإختيار. وهذه ليست كالضرورة العمياء التي تتحكم في ارادة الإنسان.

وهناك إشكال آخر في قانونية المسائل التاريخية وعموميتها، وهو ان المستفاد من مراجعة الحوادث والوقائع التاريخية أن هناك بعض

الحوادث الجزئية الحادثة على سبيل الصدفة تغير مسيرة التاريخ. والمراد من الصدفة ليس— كما يتوهم— ما يحدث من دون علة، بل ما لا ينشأ من العلل العامة ولذلك لا تندرج تحت ضابطة كلية، فان كان للحوادث التي ليست لها ضابطة عامة دور اساسي في حركة التاريخ لزم ان يكون التاريخ فارغاً من اي قانون وقاعدة وسنة جارية معينة. ولقد ضرب المثل في الحوادث التاريخية الإتفاقية المؤثرة في مجرى التاريخ بأنف كليوبتره ملكة مصر الشهيرة. وهناك كثير من الحوادث الجزئية الإتفاقية غيرت مجرى التاريخ. وقد اشتهر (في المثل الفارسي) ان صحيفة الايام تتغير بجر يان نسيم واحد.

يقول (ادوارد هالت كار) في كتاب (تاريخ چيست):
(والسبب الاخر للتهجم على جبر التاريخ هو اللغز المعروف (انف كليوبتره). وهذه هي تلك النظرية التي تعتبر التاريخ فصلاً من عوارض مجموعة من الحوادث الإتفاقية تقريباً، وتنسبها الى الصدفة. فنتائج حرب اكتيوم لا ترتبط بالعلل التي يربطها بها المؤرخون عموماً، ويعتبرونه من المسلمات، بل ان السبب في ذلك هو حب انطونيو لكليوبتره. وحينما توقف بايزيد عن التقدم في اوروبا المركزية بسبب مرض النقرس كتب غيبون: (ان غلبة خلط عليل على مزاج فرد من افراد البشر يمكن ان يمنع من شقاء شعوب او يؤخره على الأقل). وعندما مات الكسندر ملك اليونان في خريف عام ١٩٢٠ على أثر عضة قرد معلّم، صارت هذه الصدفة سبباً لعدة حوادث، حتى قال وينستون تشرشل: (ان مائتين وخمسين الف نسمة ماتوا من عضة قرد). وعندما ابتلي تروتسكي بالحمى في حين اصطياده للاوز، وبينما كان يناضل مع زينويف كامنف واستالين في خريف عام ١٩٢٣، واضطر الى ملازمة الفراش كتب في مذكرته: ان الانسان يمكنه ان يتنبأ وقوع الثورات والحروب، ولكن لا يمكنه تنبأ العواقب التي يستلزمها صيد الأوز الوحشية في

الخريف، (١)

وفي العالم الإسلامي يمكننا ان نستشهد بقصة هزيمة مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، لتأثير الصدقات في مصير التاريخ. فروان في آخر حرب بينه وبين العباسيين ابتلي بحصر البول في ميدان الحرب فذهب الى ناحية ليقضي حاجته، وصادف أن مر هناك رجل من أعدائه فرآه وقتله. وشاع قتله بين عسكره، وحيث لم يتوقع مثل تلك الحادثة اضطرب الجيش وهرب، وانقرضت دولة بني أمية. وهناك قيل: (ذهبت الدولة ببولة).

واوضح (ادوار هالت كار) ان كل صدفة نتيجة لمجموعة من العلل والمعلولات تقطع مجموعة اخرى منها، لانها حادثة من دون علة. ثم قال (كيف يمكن اكتشاف التابع المنطقي العلي والمعلولي في التاريخ، ويجعل ذلك قاعدة له مع انه من الممكن ان ينقطع أو ينحرف التابع المشهود بواسطة تابع آخر أجنبي حسب تصورنا) (٢)

والجواب عن هذا الإشكال يرتبط بمسألة اخرى، وهي: أن المجتمع والتاريخ هل لهما طبيعة ذات جهة معينة أم لا؟ فإن كان التاريخ موجهاً الى جهة معينة كان دور الحوادث الجزئية ضئيلة، بمعنى انها وان تسببت في تبديل الشخصيات، الا انها لا تؤثر في المجرى العام للتاريخ، غاية ما في الأمر ان تسرع جريانه أو تبطله. واما لو كان التاريخ فاقداً لطبيعة وشخصية تعين طريقه، فسوف لا يكون له مجرى خاص معين، ويفقد عموميته، ولا تكون حوادثه قابلة للتنبؤ. ونحن نعتقد ان للتاريخ طبيعة وشخصية مستقلة، وانها تحصلان نتيجة للتركيب الخاص في الشخصيات الإنسانية التي تطلب التكامل بالفطرة. وعليه فدور

١ - تاريخ چيست ترجمة حسن كامشاد انتشارات خوارزمي ص ١٤٤-١٤٥.

٢ - المصدر السابق ص ١٤٦.

الحوادث الإتفاقية لا يضر بعمومية التاريخ وضروراته.
ولمونتسكيو كلام لطيف حول دور الصدفة في التاريخ نقلنا قسماً
منه سابقاً يقول: (إذا سقطت دولة لسبب اتفاقي خاص، فإن هناك
بالقطع علة عامة استوجبت ضعف تلك الدولة فسقطت بذلك
السبب) (١)

ويقول ايضاً: (ان السبب في سقوط شارل الثاني عشر ملك
السويد لم يكن حرب (بولتاوا)، فلوم ينهزم هناك لكان ينهزم حتماً في
موضع آخر. فالحوادث الإتفاقية يمكن تداركها بسهولة، ولكن لا يمكن
الصيانة امام الحوادث الناشئة من طبيعة الاشياء) (٢)

هل التاريخ بطبيعته مادياً؟

السؤال عن طبيعة التاريخ الأصلية، وانها ثقافية أم سياسية أم
اقتصادية أم دينية أم اخلاقية، وأخيراً هل هي مادية أم معنوية، أم
طبيعية مزدوجة؟ من أهم مسائل التاريخ. فقبل الإجابة على هذه
المسألة لاتم المعرفة الصحيحة عن التاريخ.
ومن الواضح أن جميع هذه العوامل المادية والمعنوية كانت
وستكون مؤثرة في نسج التاريخ. انما الكلام في ماله الأولوية والتقدم
والإصالة والدور الأساس. والكلام في ما يشكل الروح الأصلية والهوية
الواقعية للتاريخ من بين هذه العوامل، وما يكون منها موجهة ومفسرة
لسائر العوامل، وما يكون منها اساساً وما يكون منها بناءً علوياً.
والمشهور بين الباحثين تشبيه التاريخ بسيارة ذات محركات
عديدة، كل منها يعمل باستقلاله. فالتاريخ متعدد الطباع لاذو طبيعة
واحدة. ولكن اذا اعتبرنا التاريخ ذا محركات وطبائع مختلفة، فكيف

يمكن له التكامل والسير نحوه؟ لا يمكن للتاريخ ان يسير في خط تكاملي معين مادام ذا محركات اصلية، كل منها توجد نوعاً من الحركة، وتجبر التاريخ الى جهة معينة، الا ان تكون هذه العوامل كالغرائز، ويكون للتاريخ فوق تلك الغرائز روحاً تجرّه في ظل هذه الغرائز المختلفة في جهة تكاملية معينة، وهي تشكل الهوية الواقعية للتاريخ. ولكن هذا التعبير بيان آخر عن وحدة طبيعة التاريخ، فطبيعته هي تلك التي نعتبر عنها بروح التاريخ، لا تلك الامور التي عبرنا عنها بغرائزه.

وقد برزت في عصرنا نظرية جديدة جلبت نحوها انظاراً كثيرة، وقد اشتهرت بالمادية التاريخية، أو المادية الديالكتيكية التاريخية. المادية التاريخية بمعنى التفسير الاقتصادي للتاريخ، والتفسير الاقتصادي والتاريخي للإنسان، من دون تفسير انساني للإقتصاد والتاريخ.

وبعبارة اخرى المادية التاريخية بمعنى: ان ماهية التاريخ مادية وجوده ديالكتيكي. اما ان ماهيته مادية فعناه ان اساس كل الحركات والنشاطات والمظاهر والتجليات التاريخية في كل مجتمع هو النظام الإقتصادي لذلك المجتمع، أي أن القوى المنتجة للمجتمع وعلاقات الإنتاج، وعلى — وجه العموم — الإنتاج وعلاقاته هي التي تشكل جميع المظاهر المعنوية الإجتماعية من الأخلاق والعلم والفلسفة والدين والقانون والثقافة، وتعين وجهتها، وتغيرها اذا تغيرت وجهتها.

واما ان وجود التاريخ ديالكتيكي فالمراد ان الحركات التطورية للتاريخ حركات ديالكتيكية، أي معلولة لمجموعة من التناقضات الديالكتيكية المجتمعة، مع الترابط الخاص بينها. التناقض الديالكتيكي — الذي يفرق عن غير الديالكتيكي — هو ان كل ظاهرة تترقي في باطنها بالضرورة نقي نفسها وانكاره. وبعد سلسلة من التغيرات نتيجة لهذا التناقض الداخلي تتكامل تلك الظاهرة ضمن تغير شديد كفي، وتنقل الى مرحلة أعلى مركبة من المرحلتين السابقتين.

اذن فالمادية التاريخية تتضمن أمرين: احدهما ان هوية التاريخ مادية، والآخر أن حركاته دياكتيكية. ونحن هنا نبحث عن الأمر الأول، ونترك الآخر للفصل الآتي حول تطور التاريخ وتكامله.

ثم ان نظرية المادية التاريخية لها اصول فلسفية ونفسية واجتماعية. ولها نتائج تشكل مجموعة من النظريات الإيديولوجية. وهذا موضوع هام لابد من توضيحه، خصوصاً بالنظر الى ما ادعاه بعض الكتاب المثقفين المسلمين من ان الإسلام وان لم يقبل المادية الفلسفية، ولكنه يؤيد المادية التاريخية، وقد بنى على هذا الأساس نظرياته التاريخية والاجتماعية. ونرى من اللازم ان نفصل هذا البحث قليلاً. ومن هنا نبدأ بذكر الأصول والمباني التي تبني عليها هذه النظرية والنتائج المترتبة عليها، ثم نتعرض للنظرية ذاتها، ونبحث عنها من وجهتي النظر العلمية والإسلامية.

اصول النظرية المادية التاريخية

١ - اولوية المادة بالنسبة الى الروح: - الإنسان له جسم وروح. فجسمه موضوع للبحوث البيولوجية والطبية وعلم التشريح وغيرها وروحه موضوع للبحوث الفلسفية والنفسية. وكل فكر وإيمان واحساس واعتقاد ونظرية وايدولوجية تعتبر من الأمور النفسية. والمراد باولوية المادة بالنسبة الى الروح ان الأمور النفسية ليست اصيلة، وانها مجرد مجموعة من انعكاسات مادة من المواد الخارجية على الأعصاب والمخ، وليس لها دور إلا رَبط القوى المادية الداخلية بالعالم الخارجي ولكنها لا تعد أبداً قوة في قبال القوى المادية المتحركة في وجود الإنسان. ويمكن تشبيهها بمصباح السيارة، فهي لا يمكنها السير في الليل من دون المصباح، الا ان ما يحركها هو محرك السيارة لا المصباح. فالأمور النفسية من فكر وإيمان ونظرية

وعقيدة اذا وقعت في مجرى القوى المادية للتاريخ ساعدت في حركته، ولكنها أبداً لا توجد حركة بنفسها، ولا تعتبر قوة في قبال القوة المادية. فالأمور النفسية ليست قوة اصلاً، لا انها قوة غير مادية. والقوى الواقعية في الإنسان هي تلك التي تعرف بالقوى المادية، ويمكن تقديرها بالمقاييس المادية. ولذا فان الأمور النفسية ليست بقيادة على إيجاد الحركة، وتعيين وجهة السير، ولا تعد ابداً من محركات المجتمع. فالقيم المعنوية مطلقاً اذا لم تعتمد على القيم المادية وتوجه مسيرتها لا يمكن ان تكون منشأ او غاية لحركة اجتماعية.

اذن فلا بد من الدقة في تفسير التاريخ، وعدم الانخداع بالظواهر. فاذا وجدنا في مقطع خاص من التاريخ ان فكراً أو عقيدة أو ايماناً أثر في حركة مجتمع ما حسب الظاهر، وساقه الى مرحلة من التكامل فلا بد من تشریح التاريخ، وحينئذ سوف نجد ان هذه العقائد ليست اصيلة، وانما هي انعكاس للقوى المادية في المجتمع، وهي التي تحرك المجتمع في صورة ايمان أو عقيدة. والقوى المادية المحركة للتاريخ الى الأمام من الناحية الفنية هي نظام الإنتاج في المجتمع، ومن الناحية الإنسانية هي الطبقة الكادحة المحرومة المستثمرة في المجتمع.

يقول فويرباخ الفيلسوف المادي المعروف الذي اخذ منه ماركس اكثر نظرياته: (ماهي النظرية؟ ما هو العمل؟ وما هو الفرق بينهما؟) ثم يجيب على هذه الأسئلة بقوله: (كل ما يكون محدوداً بذهني هي النظرية، وكل ما يختلج في اذهان كثيرة له جانب عملي، فما تتفق عليه الأذهان يشكل كتلة بشرية، وبذلك يكون له موقع هام في العالم)(١) ويقول ماركس تلميذه الوفي: (من الواضح ان سلاح النقد

١ — ماركس وماركسيسم تاليف اندره پيتر ترجمة شجاع الدين ضيائيان

لا يمكن ان يكون بديلاً لنقد السلاح، فالقوة المادية لا تقهر الا بقوة مادية) ثم يستمر في كلامه متجنباً اعتبار أصالة القوى غير المادية، واعتبار أي قيمة لها سوى التوجيه. فيقول: (واما النظرية فهي ايضاً تتبدل الى قوة غير مادية بمجرد رسوخها بين المجتمع)(١)

ان قانون اولوية المادة بالنسبة الى المعنويات، والجسم بالنسبة الى الروح، وعدم الإصالة في القوى النفسية والقيم الروحية والمعنوية يعتبر من الاصول الأساسية للمادية الفلسفية.

وفي قبال ذلك اصل فلسفي آخر يتي على اصالة الروح، وان الأبعاد الأصلية في وجود الإنسان لا يمكن توجيهها وتفسيرها باجمعها بالمادية وشؤونها. فالروح واقعية اصيلة في الوجود البشري، والطاقة الروحية مستقلة عن الطاقات المادية. ولذا تعد القوى النفسية من فكرية واعتقادية وایمانية وعاطفية عوامل مستقلة لقسم من التحركات، سواء على مستوى الأفراد أم على مستوى المجتمعات، ويمكن الاستفادة منها كمحركات للتاريخ. وهناك كثير من التحركات التاريخية نشأت وتنشأ من هذه المحركات بالاستقلال، وخصوصاً الحركات المتعالية الفردية والاجتماعية للإنسان، فانها تنبع من هذه القوى بلا واسطة، وتكتسب تعاليمها من هذه الجهة. وربما تؤثر القوى الروحية تأثيراً شديداً في القوى المادية والجسمية لاعلى مستوى التحركات الاختيارية فحسب، بل حتى على مستوى التحركات الميكانيكية والكيمائية والبيولوجية ايضاً، وتستخدمها في جهتها الخاصة. ومن ذلك تأثير التلقين النفسي في معالجة الأمراض الجسمية، والتأثير العجيب لعمليات التنويم المغناطيسي. وهذا امر لا يمكن انكاره.(٢)

١ - ماركس وماركسيسم: ص ٣٩

٢ - راجع كتاب (تداوى روحى) تأليف كاظم زاده ايرانشهر.

واما العلم والإيمان— ولا سيما الإيمان— فيعتبران قوة عظيمة فعالة، ولهما دور كبير اعجازي في التقلبات والتقدمات التاريخية، وخصوصاً اذا اشتركا في التأثير. ان اصالة الروح والقوى الروحية تعد من اسس الفلسفة الواقعية. (١)

٢ — اولوية الحاجات المادية على الحاجات المعنوية، وتقدمها عليها:..

للإنسان في حياته الاجتماعية— على الأقل— نوعان من الحاجة: الحاجات المادية من قبيل الماء والغذاء والمسكن والملبس والدواء ونظائرها، والحاجات المعنوية من قبيل الدراسة والعلم والأدب والفن والفكر الفلسفي والإيمان والإيديولوجية والدعاء والأخلاق ونظائرها. فالإنسان محتاج الى القسمين كيف كان وبأي سبب كان. انما الكلام في الأولوية والتقدم. هل الحاجات المادية اولى ام المعنوية ام لا هذه ولا تملك؟ هذه النظرية تدعي ان الحاجات المادية اولى. وليس المراد أن الإنسان يحاول رفع الحاجات المادية أولاً، ثم يعطف همته لرفع الحاجات المعنوية، بل المراد ان الحاجات المادية اساس الحاجات المعنوية ومنسبها. فالواقع ان الإنسان لم يخلق منذ خلق مع نوعين من الحاجات ونوعين من الغرائز: الحاجات والغرائز المادية، والحاجات والغرائز المعنوية، بل خلق مع نوع واحد من الحاجات والغرائز. والحاجات المعنوية حاجات ثانوية. والواقع انها وسائل لرفع الحاجات المادية بوجه احسن. ومن هنا كانت الحاجات المعنوية تابعة للحاجات المادية من حيث الشكل والكيفية والماهية. فالإنسان في كل مرحلة من مراحل تطور وسائل الإنتاج تتغير حاجاته المادية، حسب تغير وسائل الإنتاج من حيث الشكل والصبغة والكيفية. وحاجاته المعنوية— وهي منبعثة من

١ — راجع المجلد الأول والثاني من كتاب (اصول فلسفه وروش رئاليسم).

الحاجات المادية— تتغير من حيث الشكل والكيفية والخصائص، حسب الحاجات المادية. اذن فالواقع ان بين الحاجات المادية والمعنوية اولوية من جهتين: احدهما الأولوية الوجودية، حيث ان الحاجات المعنوية وليدة الحاجات المادية. والأخرى الأولوية الماهوية، حيث ان الحاجات المعنوية تتبع المادية من حيث الشكل والخصوصية والكيفية.

وقد ورد في كتاب (ماتر ياليسم تاريخي) تأليف پ. رويان نقلاً عن كتاب (تفكرات فلسفي) تأليف هايمن لويس ص ٩٢: (ان طريقة الحياة المادية للإنسان دفعته الى تقديم فرضيات— حسب الوسائل المستعملة في رفع الحاجات المادية العصرية— حول العالم (النظرة الكونية الشاملة) والمجتمع والفن والأخلاق، وسائر المعنويات التي تنشأ من هذه الطريقة المادية)(١) ولذلك فإن طريقة البحث العلمي، والتفكير الفلسفي، والذوق، وإدراك الجمال والفن، والتقييم الخلقى، والإعتقاد الديني في كل فرد تابع لوضع معاشه وحياته المادية. وقد عبّر عن هذا الأصل عند اجرائه في الفرد بقوله: (قل لي ماذا يأكل؟ حتى أقول كيف يفكر)، وعند اجرائه في المجتمع بقوله: (قل لي الى اي درجة تكامل وسائل الإنتاج فيه، واي نوع من العلاقات الإقتصادية قائمة بين افراده؟ حتى اقول اي ايدولوجية واي فلسفة واي اخلاق واي دين يوجد في ذلك المجتمع).

وفي قبال هذه النظرية نظرية اصالة الحاجات المعنوية. فبناءً على هذه النظرية وان كان الإنسان يشعر بحاجاته المادية قبل المعنوية، كما يشاهد في وضع الطفل حيث يبحث منذ ولادته عن الثدي واللبن، الا ان الحاجات المعنوية الكامنة في فطرته تتفتح تدريجياً، حتى انه عند بلوغه سن الرشد يستعد للتضحية بحاجاته المادية في سبيل الحصول على

ما يحتاج اليه معنوياً. وبتعبير آخر: ان اللذة المعنوية اصيلة في الإنسان، بل هي اقوى من اللذات والمنافع المادية (١) وكلما ترقى الإنسان من حيث الدراسة والتربية أثرت حاجاته ولذاته وحياته المعنوية في حاجاته ولذاته وحياته المادية. والمجتمع ايضاً كذلك، فالمجتمعات البدائية تتحكم فيها الحاجات المادية اكثر من الحاجات المعنوية، ولكن كلما تكامل المجتمع اكتسبت الحاجات المعنوية قيمة وتقدماً اكثر حتى تصبح هدف الإنسانية، وتنزل قيمة اللذات المادية حتى تصبح على مستوى الوسيلة. (٢)

٣ - اصل تقدم العمل على الفكر: - الإنسان يفكر فيعرف ويعمل العمل مقدم على الفكر ام بالعكس؟ هل العمل هو جوهر البشرية ام الفكر؟ هل شرف الإنسان عمله او فكره؟ فالإنسان هل هو وليد العمل ام الفكر؟

المادية التاريخية تبني على اصالة العمل وتقدمه على الفكر، وان الأصل هو العمل والفكر فرع. والمنطق والفلسفة القديمان يعتبران الفكر مفتاحاً للفكر. وذلك لأنه ينقسم في المنطق الى تصور وتصديق، وكل منها الى بديهي ونظري. والأفكار البديهية تعد مفتاحاً للأفكار النظرية. وجوهر البشرية (النفس) يعرف في ذلك المنطق والفلسفة بانه فكر محض. ويعتبر كمال الإنسان وشرفه في العلم. والإنسان الكامل مساو للإنسان المفكر (٣)

ولكن المادية التاريخية تعتمد على هذا الأصل، وهو: ان العمل مفتاح الفكر ومقياسه، وان الجوهر البشري هو عمله الإنتاجي، والعمل

١ - راجع النمط الثامن من الإشارات لابن سينا ففيه بحث قيم حول هذا الموضوع.

٢ - راجع كتاب (قيام وانقلاب مهدي ازديدگاه فلسفه وتاريخ).

٣ - كانت تعرف الفلسفة من حيث الهدف والغاية انها صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

اساس معرفة الإنسان، وهو مربيه ايضاً. قال ماركس (ان كل التاريخ العالمي ليس آلا خلق الإنسان بعمل الإنسان)(١) وقال انجلز: (ان الإنسان ايضاً مخلوق بالعمل)(٢) وذلك لأن الإنسان منذ بدء الخليقة بدلاً من التفكير لمقابلة العوارض الطبيعية تغلب عليها بواسطة العمل الشاق، وعن طريق هذا العمل الثوري في قبال الأقوياء المعتدين صنع مجتمعه المطلوب، وسار به الى الأمام.

وقال في كتاب (ماركس وماركسيسم): (ان فلسفة الوجود— ويعني بها الفلسفة التي تفسر العالم على اساس الكينونة، في قبال فلسفة التطور التي تفسر العالم على اساس الحركة، والماركسية من قبيل فلسفة التطور— تبدأ بعرض الفكر والأصول الفكرية لتستنتج منه النتائج العملية. في حين ان الفلسفة العملية تعتبر العمل أساساً للفكر. فهذه الفلسفة تجعل القدرة بديلاً للإيمان بالظنون، وتؤيد هيكل في قوله: (الوجود الحقيقي للإنسان في المرحلة الأولى هو عمله)، وتلتحق ايضاً في هذه العقيدة باخلص مفكر الماني حيث قلب الكلمة المشهورة: (ان اول الاشياء هو الفعل) اي الروح، والكلام الذي هو مظهرها. فقال: (ان اول الأشياء هو العمل)(٣)

ان هذا الأصل اصل فلسفي مادي ماركسي، وهو ما يعرف لدى الماركسية بـ (براكسييس). وقد اكتسبه ماركس من سلفه المادي فويرباخ، ومن إمامه الآخر هيكل).

وفي قبال هذا الأصل اصل فلسفي واقعي، يقول بالتأثير المتبادل بين العمل والفكر وتقدم الفكر على العمل. والجوهر البشري في هذه الفلسفة هو الفكر، (اي علم الإنسان الحضورى الجوهرى بذاته).

٢٠١ — ماركس وماركسيسم ص ٤٠ — ٤١.

٣ — ماركس وماركسيسم ص ٣٩.

والإنسان بواسطة العمل ومباشرة العالم الخارجي يكتسب اصول معلوماته من الخارج، ومادام الذهن لم يستغن بذاته عن هذه المعلومات الأولية لم يكن مجال لتوسيع معارفه. وبعد جمع هذه المعلومات الأولية يعمل الذهن في مجموعة مكتسباته الذهنية بوجه مختلفة، من التعميم والانتزاع والاستدلال، ويستعد لكسب المعرفة الصحيحة. والمعرفة ليست مجرد انعكاس بسيط للمادة الخارجية في الذهن، بل بعد انعكاسها تيسر المعرفة بواسطة مجموعة من الأعمال الذهنية التي تنشأ من جوهر الإنسان غير المادي، وهو الروح. اذن فالعمل منشأ الفكر، والفكر ايضاً في نفس الوقت منشأ للعمل. والعمل مقياس الفكر، والفكر مقياس العمل ايضاً. وهذا ليس دوراً مستحيلاً. فشفرف الإنسان بعلمه وایمانه وعزته وكرامته النفسية، والعمل انما يكون موجباً للشرف اذا كان سبباً لتحصيل هذه الكرامة. والإنسان صانع العمل ومصنوعه. وهذا من مميزات الإنسان ولا يشابهه فيه شيء، وينبع ذلك من خصوصيته الذاتية في اصل الخلقة الإلهية. ولكن صنع الإنسان للعمل بمعنى ايجاده وإيجابه، وصنع العمل للإنسان بمعنى الإعداد والتمهيد. فالإنسان يخلق العمل واقعاً، ولكن العمل لا يخلق الإنسان واقعاً، بل العمل والممارسة وتكراره يمهّد الطريق لخلق الإنسان في ذاته. وكلما كان الارتباط المتبادل بين شيئين ايجابياً وإيجابياً من ناحية، واعدادياً وامكانياً من ناحية اخرى كان التقدم للطرف الأول.

فالإنسان الذي جوهر ذاته هو المعرفة (علم الانسان الحضوري بذاته) له ارتباط متقابل مع العمل، والإنسان صانع العمل وموجده. والعمل ايضاً صانع للإنسان، الا ان الإنسان سبب لوجوب العمل ووجوده، والعمل سبب اعدادي وامكاني للإنسان. فالإنسان مقدم على العمل دون العكس.

٤ — تقدم الوجود الاجتماعي للإنسان على وجوده الفردي،

وبعبارة اخرى تقدم علم الاجتماع على علم النفس في الإنسان: —
الإنسان من الناحية البيولوجية اكمل الحيوانات، وله قابلية نوع
خاص من التكامل هو التكامل الإنساني. وهو يتمتع بشخصية خاصة تشكل
ابعاد وجوده الإنساني. فيكسب بُعدَه الفكري والفلسفي والعلمي من
مجموعة من التجارب والتعاليم، وبُعدَه الأخلاقي من مجموعة اخرى من
العوامل. وفي هذا البُعد يخلق القيم الخلقية والأوامر والنواهي الأخلاقية.
وهكذا بُعدَه الفني والديني. وهو في بُعدَه الفكري والفلسفي يحصل على
مجموعة من الأصول والمبادئ الفكرية تعتبر اساساً لتفكيره، كما انه في
تقسيمه الخلقى والاجتماعي يحصل على مجموعة من القيم المطلقة وشبه
المطلقة. كل هذه الأبعاد الإنسانية تشكل وجود الإنسان، وهي باجمعها
معلولة لعوامل اجتماعية. فالإنسان فاقد لجميعها عند الولادة، وانما هو
مادة مستعدة لقبول اي وجهة فكرية وعاطفية، ويرتبط ذلك بنوعية
العوامل التي يقع تحت تأثيرها. فهو كائن فارغ يملأ من الخارج،
وكشرط التسجيل الفاقد لكل صوت فتسجل فيه الأصوات الخارجية،
ثم يصدر كل ماسجل فيه بعينه. والخلاصة ان صانع شخصية الإنسان،
والذي يخرج من حالة الشئئية الى حالة الشخصية هي العوامل
الإجتماعية الخارجية التي نعتبر عنها بالعمل الإجتماعي. فالإنسان في
ذاته شيء محض، وفي ظل العوامل الإجتماعية يصبح شخصاً.

وقد ورد في كتاب (ماترياليسم تاريخي) تأليف پ. رويان
نقلاً عن كتاب (مسائل اصولي ماركسيسم تأليف بلخنوف ص ٤٢):
(ان خصائص الجوإجتماعي تتعين في كل زمان حسب المستوى
الخاص للقوى المنتجة أى انه اذا تعين مستوى القوى المنتجة تتعين
ايضاً خصائص الجوإجتماعي، والسيكولوجية المتعلقة به، والروابط
المتقابلة بين الجوإجتماعي من جانب والافكار والسير من جانب آخر)
وقد ورد فيه أيضاً: (ولما تعينت السيكولوجية بواسطة القوى المنتجة

تتعين أيضاً الإيديولوجية الخاصة التي لها جذور قديمة في السيكولوجية. ولكن هذه الإيديولوجية الناشئة من مناسبات اجتماعية في مرحلة خاصة من التاريخ انما يمكنها ان تبقى وتضمن مصالح الطبقة الحاكمة اذا قويت وتكاملت بسبب المؤسسات الاجتماعية. اذن فالواقع ان المؤسسات الاجتماعية في المجتمعات الطبقة مع انها توجد من اجل الحفاظ على مصالح الطبقة الحاكمة، وتقوية الايديولوجية وبسطها، ولكنها اساساً من نتائج المناسبات الاجتماعية، وتنشأ - بمقتضى آخر تحليل - من كيفية الإنتاج وخصائصه. فمثلا الكنائس والمساجد انما تؤسس لنشر العقائد الدينية التي اصلها في جميع الأديان هو الإيمان بالمعاد، والعقيدة بالمعاد تنشأ من مناسبات اجتماعية خاصة مبنية على طبقة ناشئة من مرحلة خاصة لتطور وسائل الإنتاج. فالتحليل الأخير يقضي بان العقيدة بالمعاد نتيجة لخصائص القوى المنتجة).

وفي قبال هذا الأصل اصل آخر في معرفة الإنسان يبتني على ان اساس شخصية الإنسان الذي هو مبدأ افكاره وعقائده المتعالية قد وضع في فطرته الأصلية على ايدي عوامل الخلق. فالإنسان وان لم يولد مع شخصية كاملة - كما يقول افلاطون - الا ان اركان شخصيته وأساسه الأصلية مخلوقة معه، لا انه يكسبها من مجتمعه. وبعبارة فلسفية: ان اساس الأبعاد الإنسانية للإنسان من خلق ودين وفلسفة وفن وادب وحب هو صورته النوعية، ومبدأ فصله ونفسه الناطقة التي تتكون مع عوامل الخلق. والمجتمع يربي الإنسان او يمسحه بالنظر الى قابلياته الذاتية. والنفس الناطقة في اول الأمر مجرد استعداد وتصل الى مرحلة الفعلية بالتدريج. وعليه فالإنسان من جهة أسس التفكير الأولية، ومن جهة اصول العقائد والحب المعنوي والمادي كأني موجود حتي آخر، في وجود جميع الأصول فيه من اول الأمر بالقوة والاستعداد، وفي نمو تلك الخصائص ورشدها نتيجة لسلسلة من الحركات الجوهرية، والإنسان

يزني شخصيته الفطرية ويوصلها الى حد الكمال تحت تأثير العوامل الخارجية، وربما يسخها ويضلها. وهذا الأصل هو ما يعبر عنه، في الثقافة الإسلامية بالفطرة، و يعد فيها أم الأصول.

وبناءً على أصل الفطرة فعلم النفس مقدم على علم الاجتماع، وهو يستمد من علم النفس. وبناءً عليه فالإنسان منذ ولادته، مع انه مسلوب الإدراك والتصور والتصديق والاعتقاد الإنساني، ولكنه في نفس الوقت يملك أبعاداً وجودية غير الأبعاد الحيوانية، وتلك الأبعاد هي التي توجد فيه تدريجاً مجموعة من التصورات والتصديقات الانتزاعية (وبتعبير المنطق والفلسفة: المعقولات الثانية) التي هي الأصل الأساس في التفكير الإنساني، وبدونها يستحيل له اي نوع من التفكير المنطقي، وتوجد فيه ايضاً مجموعة من الإعتقادات المتعالية، وهي تعتبر اساس الشخصية الإنسانية للإنسان.

والإنسان بناءً على نظرية تقدم علم الاجتماع على علم النفس موجود قابل، وليس موجوداً فاعلاً. وهو مادة خالصة لا تنافها ذاتاً اي هيئة تعطى اياها. وشريط فارغ لا تختلف بالنسبة اليه الأصوات التي يمكن ان تسجل فيه. فليست في هذه المادة الخالصة حركة الى كسب هيئة معينة، بحيث اذا حصل عليها فقد حصل على هيئتها الخاصة، واذا لم يحصل فقد مسخ عما يجب ان يكون عليه. وفي ذات هذا الشريط لا يوجد اقتضاء لصوت معين، بحيث تكون سائر الأصوات اجنبية بالنسبة الى مقتضى ذاته وحقيقته. فنسبة هذه المادة الى جميع الهيئات، وهذا الشريط الى جميع الأصوات، وهذا الإناء الى كل مظروف سواء.

ولكن بناءً على اصابة الفطرة، والقول بتقدم علم النفس على علم الاجتماع فالإنسان وان كان من اول الأمر فاقداً لكل ادراك وعقيدة بالفعل، الا انه يتحرك من ذاته بصورة ديناميكية نحو مجموعة من الادراكات الاولى تسمى البديهيات الاولى، ونحو مجموعة من القيم

المتعالية التي هي مقاييس الإنسانية. وبعد اكتساب الذهن مجموعة من التصورات البسيطة — التي تعد مادة أولية للتفكير وباصطلاح الفلسفة (المعقولات الأولى) — تنمو تلك الأصول في صورة مجموعة من التصديقات النظرية أو العملية، وكذلك تبرز تلك العقائد الدفينة.

وبناءً على النظرية الأولى فالحكم — مثلاً — بأن $2 \times 2 = 4$ في وضعنا الحاضر واعتباره حكماً مطلقاً يشمل جميع الأزمنة والأمكنة، إنما هو في الواقع وليد الوضع الاجتماعي الخاص. فهذا المجتمع وهذه الأوضاع الخاصة هي التي أمدتنا بهذا الحكم، فهو رد فعل الإنسان في هذه الأوضاع. وفي الواقع هو صوت سجل في هذا المجتمع، ومن الممكن أن يكون الحكم في مجتمع آخر وبيئة أخرى: $2 \times 2 = 26$ مثلاً.

ولكن بناءً على النظرية الثانية فالذي يمنحه المجتمع للإنسان هو تصور الأعداد ٢، ٤، ٨، ١٠، ونظائرها. وأما الحكم بأن $2 \times 2 = 4$ وإن $5 \times 5 = 25$ وغيرهما فهو مقتضى التركيب الروحي للإنسان، ويستحيل أن يكون بوجه آخر. كما أن العقائد الإنسانية في طريق التكامل أيضاً من لوازم روحه في أصل الخلقة (١).

٥ — أولوية الجهات المادية على الجهات المعنوية في المجتمع: —
أن المجتمع يتشكل من حقول وانظمة وتأسيسات. النظام الثقافي، والنظام الإداري، والنظام السياسي، والنظام الديني، والنظام القضائي، وغيرها. فالمجتمع من هذه الجهة يشبه بناءً تعيش فيه أسرة، ويشتمل على غرفة إستقبال، وغرفة نوم، ومطبخ، ومرافق وغيرها.

١ — لمزيد من الإطلاع في مبحث الفطرة راجع كتاب (أصول فلسفه وروش رثاليسم) خصوصاً المقالة الخامسة (ظهور الكثرة في المدرجات)، وتفسير الميزان ج/ ٨/ مبحث اخذ الميثاق، وج ١٦ في الكلام حول معنى الفطرة في الدين، وكذا سائر الباحث الإجمالية الأخرى المتفرقة في كثير من مواضع هذا التفسير الكبير.

ومن بين هذه الأنظمة نظام اصلي بمنزلة اساس البناء، وعليه يعتمد ويبنى جميع مافي المبنى، فاذا تزلزل او تهدم انقض البناء بكامله، وهو النظام الإقتصادي للمجتمع. وهو كل مايتعلق بالإنتاج المادي للمجتمع من وسائل الإنتاج، ومنابعه وعلاقاته. فوسائل الإنتاج وهي اهم اصول المجتمع متغيرة ومتكاملة بذاتها. وكل مرحلة من تطور وسائل الإنتاج يستلزم نوعاً خاصاً من علاقات الإنتاج مغايراً للنوع السابق. وهذه العلاقات هي الأصول والقوانين المرتبطة بانحاء الملكية، وتعيين نوعيتها. وفي الواقع هي القوانين المتعلقة بالرابطة الاعتبارية بين الإنسان، وما يكسبه المجتمع بعمله. وبالتغير الضروري الحاصل في علاقات الإنتاج تتغير جميع القوانين الحقوقية والفكرية والخلقية والدينية والفلسفية والعلمية للإنسان. وبكلمة واحدة: (الإقتصاد هو الأصل الأساس).

وقد نقل في كتاب (ماركس وماركسيسم) عن رسالة (نقد الإقتصاد السياسي)، لكارل ماركس قوله: (ان الإنسان في حياته الإنتاجية يضطر الى استقرار علاقات معينة مستقلة عن ارادته. وهذه العلاقات تطابق مع المرحلة الخاصة لتكامل القوى المنتجة. ومجموعة هذه العلاقات تشكل الظواهر الإقتصادية للمجتمع، اي الأساس الواقعي الذي يبنى عليه المبنى الحقوقي والسياسي الذي يطابق الشعور الإجتماعي الخاص. وكيفية الإنتاج في الحياة المادية هي التي تعين حركة الحياة الإجتماعية والسياسية والثقافية. والشعور البشري لايعين وجوده، بل العكس هو الصحيح، فوجوده الإجتماعي هو الذي يعين شعوره. (١)

١ - ماركس وماركسيسم ص ٢٤٦ ضميمه سوم. راجع ايضاً (مراحل اساسى اندیشه در جامعه شناسی) ص ١٦٣ و (تجدید نظر طلبی از مارکس تا مائو) ص ١٥٣.

وفيه ايضاً نقلاً عن رسالة ماركس لانتكوف: (لاحظ وضعاً خاصاً من توسعة القوى المنتجة البشرية ترى قبالة كيفية خاصة من التجارة والمصرف. ولاحظ درجة خاصة من توسعة الإنتاج التجاري والمصرف ترى قبالتها تركيباً خاصاً من المجتمع والنظام العائلي والأصناف والطبقات، وبكلمة موجزة من المجتمع المدني)(١).

وقد اوضح (بيتير) هذه النظرية الماركسية فقال: (وهكذا يشبه ماركس المجتمع بمبنى اساسه القوى الاقتصادية، والمبنى نفسه هو الأفكار والعادات والرسوم والأنظمة القضائية والسياسية والدينية وغيرها. وكما ان وضع المبنى يتعلق بوجه خاص باساسه، كذلك الوضع الاقتصادي (علاقات الإنتاج) يتعلق بالوضع الفني. واما كيفية الأفكار والعادات والنظام السياسي فتتبع الوضع الاقتصادي)(٢)

وورد فيه ايضاً ان لينين نقل في كتابه (ماركس وانجلز) عن (رأس المال)

قوله: (ان كيفية الإنتاج مظهر نشاط الإنسان امام الطبيعة، والضمان الفوري لمستقبل انتاجه الحيوي، وبعد ذلك هي مظهر الوضع الاجتماعي، والمفاهيم الفكرية التي تنشأ منه)(٣)

ويقول ايضاً في مقدمة (نقد الإقتصاد السياسي): لقد توصلت في ابحاثي الى هذه الفكرة، وهي: ان الروابط القضائية والأشكال المختلفة للدولة لا يمكن أن توجد بنفسها، ولا أن تكون ناشئة مما يدعى بالتحول العام للفكر البشري، بل ان هذه الروابط وهذه الصور المختلفة تستمد جذورها من الأوضاع المادية الموجودة.... ان تشریح اعضاء

١- ماركس وماركسيس ص ٢٤٧ ضميمه سوم.

٢- ماركس وماركسيس ص ٣٣.

٣- ماركس وماركسيس ص ٢٤٨ ضميمه سوم.

المجتمع انما يمكن بالبحث والتحقيق حول الإقتصاد السياسي (١) وكتب
ماركس في كتاب (فقر الفلسفة): (ان الروابط الإجتماعية ترتبط تماماً
بالقوى المنتجة، والإنسان يغير وجهة الإنتاج بالحصول على قوى منتجة
جديدة. ومع تغير كيفية الإنتاج والاستمرار في الحياة تتغير جميع العلاقات
الإجتماعية، فالطاحونة اليدوية مظهر المجتمع القبلي، والطاحونة
البخارية مظهر المجتمع الصناعي الرأسمالي). (٢)

ان نظرية تقدم العامل الإقتصادي على سائر العوامل
الإجتماعية تشبه نظرية تقدم العمل على الفكر، الا ان الأخيرة تعرض
على مستوى الأفراد والأولى على مستوى المجتمعات، والا فهما في
الحقيقة نظرية واحدة. وحيث ان انصار هذه النظرية هم انصار نظرية
تقدم علم الاجتماع على علم النفس، اذن فتقدم العمل الفردي على
الفكر الفردي هو نتيجة تقدم العامل الإقتصادي على سائر العوامل
الإجتماعية. واما اذا قلنا بتقدم علم النفس على علم الاجتماع فإن
الأمر يكون بالعكس، ويكون تقدم العامل الإقتصادي في المجتمع على
سائر العوامل معلولاً ونتيجة لتقدم العمل الفردي على الفكر الفردي.
والعامل الإقتصادي للمجتمع الذي يعبر عنه بالهيكل
الإقتصادي والبناء الإقتصادي يشتمل على امرين:

- ١ — وسائل الإنتاج وهي محصول علاقة الإنسان بالطبيعة.
- ٢ — العلاقات الإقتصادية بين افراد المجتمع في حقل توزيع
الثروة. وقد يعبر عنه بعلاقات الإنتاج. وكثيرا ما يعبر عن مجموع وسائل
الإنتاج وعلاقاته بكيفية الإنتاج. وهنا لابد من الإشارة الى ان هذه
المصطلحات التي وردت على لسان اعلام المادية التاريخية لا تخلو من

١ و ٢ — ماركس وماركسيسم: ص ٣٢-٣٣.

ابهام، ولم تتعين مفاهيمها تماماً. (١) وعندما يقال ان الإقتصاد هو الأساس، وان النظام المادي للمجتمع مقدم على سائر انظمته، فالمراد به كل ما يتعلق بالإنتاج، أي وسائله وعلاقاته.

وهنا نقطة هامة لا بد من التوجه إليها، وهي واضحة كل الوضوح من خلال كلمات اعلام المادية التاريخية، وهي ان الأساس المذكور في المجتمع ذو طبقتين، احدهما اساس للأخرى فالحجر الأساس لمجموع البناء هو وسائل الإنتاج التي تعتبر عملاً متجسداً، وهي التي تستوجب علاقات اقتصادية خاصة في حقل توزيع الثروة. وهذه العلاقات التي هي انعكاس لدرجة نمو وسائل الإنتاج ليست في بدو وجودها متناسبة مع تلك الوسائل فحسب، بل هي ايضا محرك ومشوق، اي انها خير وسيلة للإنتفاع بتلك الوسائل، وكأنها الثوب المناسب لهيكلها. ولكن وسائل الإنتاج في ذاتها تنمو وتتكامل، وهذا التكامل يرفع التناسب بين وسائل الإنتاج وعلاقاته، فتصبح علاقات الإنتاج والإقتصاد، اي تلك القوانين التي كانت متناسبة مع تلك الوسائل السابقة وكأنها قيض ضيق يمنع من نشاط وسائل الإنتاج المتكاملة، وتعتبر حينئذ سداً ومانعاً امام حركة تلك الوسائل، ويتحقق بينها التناقض. وفي نهاية المطاف تتغير علاقات الإنتاج الى علاقات جديدة متناسبة مع الوسائل الجديدة، وبذلك يتغير اساس المجتمع تماماً، وبعد ذلك تنقلب جميع ابنية المجتمع من حقوق وفلسفة واخلاق ودين وغير ذلك.

واذا لاحظنا اهمية العمل الإجتماعي المتجسد المعبر عنه بوسائل الإنتاج، ولاحظنا ان ماركس عالم اجتماعي يقول بتقدم علم الاجتماع على علم النفس، وان الإنسان بما هو انسان موجود اجتماعي، ويعبر عنه

١- راجع (تجدد نظر طلبي از كارل ماركس تا مائوس ٢٣٥).

بـ (جنريك)، ادركنا أهمية الدور الفلسفي للعمل في النظرية الماركسية، وأنه جوهر الفلسفة الماركسية وأن قل التوجه اليه.

فالتفكير الماركسي حول الوجود الإنساني للعمل والوجود العملي للإنسان، كتفكير ديكارت في الوجود العقلي للإنسان، وتفكير بريجسون في الوجود الإستمراري له، وتفكير جون بول سارتر في الوجود العصياني له. فيقول ديكارت: (انا افكر فانا موجود). ويقول بريجسون (انا مستمر فانا موجود). ويقول سارتر: (انا اعصي فانا موجود). ويقول ماركس: (انا اعمل فانا موجود).

ولا يريد احد من هؤلاء العلماء ان يثبت الذات الإنسانية من هذه الطرق المختلفة، ووراء هذه الأمور (الفكر، الإستمرار، العصيان، وغير ذلك). بل ان بعضهم لا يقول بوجود للإنسان وراء هذه الأمور. بل ان كلاً منهم يريد ان يبين ضمناً جوهر الإنسانية وواقعيتها الوجودية. فثلاً ديكارت يريد ان يقول ضمناً ان وجودي يساوي وجود الفكر، فاذا لم يكن هناك تفكير فلست موجوداً. ويريد بريجسون ان يقول: ان وجود الإنسان هو وجود الإستمرار والزمان. ويريد سارتر ان يقول: ان جوهر الإنسان وواقعه الوجودي هو تمرده وعصيانه، فاذا سلب منه التمرد والعصيان لم يكن إنساناً. ويريد ماركس بدوره أن يقول: ان وجود الإنسان الواقعي، هو العمل، فهو جوهر الإنسانية، فقله (أنا اعمل فأنا موجود) ليس معناه ان العمل دليل وجوده، بل معناه ان العمل هو عين وجوده، وأنه وجوده الواقعي. واذا سمعنا ماركس يقول: (ان ما يدعى بالتاريخ العلمي ليس لدى الإنسان الإشتراكي الا صنع الإنسان بواسطة العمل البشري). (١) واذا سمعناه يفرق بين الشعور الإنساني ووجوده الواقعي، حيث يقول: (ان شعور الإنسان لا يعين وجوده بل الأمر

١ - ماركس وماركسيسم ص، ٤ نقلًا عن (اقتصاد سياسي ماركس).

بالعكس، فالوجود الاجتماعي للإنسان يعين شعوره). (١) او يقول: (ان المقدمات التي نبتدئ منها ليست اصولاً ذاتية وحتمية، بل اعمال افراد واقعيين واطواعهم الوجودية المادية). ثم يوضح المراد من الأفراد الواقعيين، فيقول: (ولكن هؤلاء الأفراد ليسوا على ذلك الوجه الذي يبرز في تصوراتهم، بل على ذلك الوجه الذي ينتج بصورة مادية ويصنع، اي ذلك الوجه الذي يعمل حسب اصول واطواع وحدود مادية معينة خارجاً عن نطاق ارادتهم). (٢) واذا سمعنا انجلز يقول: (يقول علماء الاقتصاد: ان العمل منبع جميع الثروات. ولكن الصحيح ان دور العمل بصورة لانهائية اكبر من هذا، فالعمل هو الشرط الأساس الاول لجميع شؤون الحياة البشرية، بحيث يجب ان يقال من جهة: ان الإنسان بنفسه ايضاً مصنع للعمل) (٣) كل ذلك يحكي عن هذا الاصل.

ولا يخفى ان ماركس وانجلز انما اخذا هذه النظرية حول دور العمل في وجود الإنسان من هيغل، فهو اول من قال: (ان الوجود الحقيقي للإنسان في اول مرحلة هو عمله) (٤).

اذن فن وجهة النظر الماركسية يعتبر الوجود الإنساني للإنسان اجتماعياً لا فردياً، ثم ان وجوده الاجتماعي هو العمل الاجتماعي، اي العمل المتجسد، وكل امر فردي كالحساس الفردي والعواطف الفردية، وكل امر اجتماعي من قبيل الفلسفة والأخلاق والفن والدين مظاهر الوجود الواقعي للإنسان وتجلياته، لا عين وجوده الواقعي. وعليه فالتطور الواقعي للإنسان هو بعينه تطور العمل الاجتماعي. ولكن التطور الفكري

١ - تجديد نظر طلبي ص ١٥٣.

٢ - تجديد نظر طلبي ص ١٦٧.

٣ - ماركس وماركسيسم ص ٤١ نقلاً عن كتاب (نقش كار در انسان كردن ميمون) تأليف فردر يك انجلز.

٤ - ماركس وماركسيسم ص ٣٩.

والعاطفي والشعوري او تطور النظام الاجتماعي، كل ذلك مظاهر التطور الواقعي له وتجلياته. فالتطور المادي للمجتمع مقياس التطور المعنوي، بمعنى انه كما ان العمل مقياس الفكر، ولا يمكن الحكم بصحة تفكير اوسقمه الا بالعمل والتجربة، دون المقياس الفكرية والمنطقية كذلك مقياس التطور المعنوي هو التطور المادي. فاذا سئل: اي المدارس الفلسفية او الخلقية او الدينية او الفنية ارقى؟ لم تمكن الإجابة عليه بالمقاييس الفكرية والمنطقية، بل المقياس الوحيد هنا هو البحث عن ان هذه المدرسة وليدة اي وضع اجتماعي، وفي اي مرحلة من تطور العمل الاجتماعي، اي وسائل الإنتاج.

وهذا النوع من التفكير وان كان عجيباً في نظرنا، حيث اننا نعتقد ان واقع الإنسان هو نفسه، وذاته وهي جوهر غير مادي، وانما تحدث نتيجة الحركات الجوهرية في الطبيعة، وليس منتوجاً للمجتمع، الا ان رجلاً كماركس الذي لا يفكر الا في اطار مادي محض، ولا يعتقد بوجود جوهر غير مادي، لا بد له من تفسير الجوهر الإنساني وواقعيته تفسيراً بيولوجياً، ولا بد من ان يقول: ان جوهره ليس الا تركيبه الجسماني المادي. كما يقوله الماديون القدامى، كالماديين في القرن الثامن عشر. ولكن ماركس يرفض هذه النظرية، ويدعي بان جوهر الإنسانية يتشكل في المجتمع، لافي الطبيعة. والذي يتشكل في الطبيعة هو الإنسان بالقوة، لا الإنسان بالفعل. وبعد ذلك لا بد لماركس من اختيار احد الوجهين:

١ — ان الفكر جوهر الإنسانية، والعمل والجهد البشري مظهر

الفكر.

٢ — ان العمل جوهر الإنسانية، والفكر مظهره. وحيث ان

ماركس لا يفكر الا في الإطار المادي، ولا يكتفي بالقول باصالة المادة وانكار ما وراءها في الفرد، بل يقول باصالتها في التاريخ والمجتمع ايضاً،

فلا بد له من اختيار الشق الثاني من التردد.

ومن هنا تبين الفرق بين نظرية ماركس وسائر الماديين في حقيقة التاريخ. فكل مفكر مادي بمقتضى اعتقاده بأن الإنسان، وجميع مظاهره الوجودية مادية محضة لا بد من ان يرى هوية التاريخ مادية ايضاً. ولكن ماركس لا يكتفي بهذا الحد، بل يقول ان هويته اقتصادية. ثم يقول في الإقتصاد بان علاقات الإنتاج، او علاقات الملكية ونتيجة العمل امور ضرورية جبرية، وهي ليست الا انعكاسات لمرحلة خاصة من تطور وسائل الإنتاج، اي العمل المتجسد. اذن فالواقع ان هوية التاريخ (وسائلية). ومن هنا عبّرنا في بعض رسائلنا عن نظرية المادية التاريخية الماركسية بالنظرية الوسائلية. في قبال مانقول به، وهو النظرية الإنسانية في التاريخ، حيث نعتقد ان ماهيته انسانية.

والواقع ان ماركس قد توغل في فلسفة العمل، وبالغ في نظريته حول العمل الاجتماعي، بحيث لا بد من ان نقول على وجه الدقة حسب هذه النظرية: ان افراد الإنسان في الواقع ليسوا هم الذين يمشون في الشوارع والأسواق، ويفكرون ويريدون، بل افراد الإنسان الواقعيين هي تلك الوسائل والآلات التي تحرك المصانع مثلاً. والأشخاص الذين يتكلمون ويمشون ويفكرون هم مُثل الإنسان لا اعيانه. فماركس يفكر حول العمل الاجتماعي ووسائل الإنتاج، وكأنه يفكر حول موجود حي ينمو ويتطور جبراً وضرورة في ذاته، وبصورة عمياء، وبالإستقلال عن تأثير ارادة (المثل)، اي مظاهر الإنسان. بل يؤثر في ارادة تلك المثل وافكارهم— وهم اصحاب الفكر والارادة— ويجعلها تحت نفوذه وسيطرته جبراً وقهراً، ويجزأها خلفه.

ويمكن ان يقال: ان التفكير الماركسي حول العمل الاجتماعي، وسيطرته ونفوذه على شعور الإنسان وارادته، يشبه من جهة مايقوله بعض الحكماء الإلهيين في النشاط الجسيمي اللاشعوري للإنسان،

كنشاط الجهاز الهضمي، والقلب والكبد ونحوها تحت نفوذ الإرادة الخفية للنفس التي يعبر عنها بـ (واحدى التعلق). فهؤلاء الحكماء يقولون بأن الميول والإرادات ودرك الضرورات وجوداً وعدماً، وبكلمة واحدة كل ما يرتبط بالجانب العملي للنفس، أي بالجانب السفلي والتدبيرى، وما يتعلق بالبدن مما يحكم فيه الذهن على مستوى الشعور والإدراك كل ذلك انعكاسات لمجموعة من الحاجات الطبيعية. والذهن الشعوري يقع في ذلك تحت تدبير الإرادة الخفية للنفس قهراً وجبراً من دون أن يعلم بمنشأ هذه الأمور.

ويشبهه أيضاً ما يقوله فرويد فيما يعبر عنه اصطلاحاً بالشعور الباطن أو اللا شعور، وأنه متسلط على الشعور والإدراك.

هذا مع اختلاف بينها، حيث أن نظرية الحكماء السابقين وما يقوله فرويد يختصان — أولاً — بقسم من الشعور الظاهر، وثانياً بتسلط شعور خفي، مضافاً إلى أن ما قالوه لا يرتبط بأمر خارج عن وجود الإنسان، وما يقوله ماركس يرتبط بأمر خارج عنه. والواقع أن ما يقوله ماركس إذا تأملنا فيه كان محيراً للغاية من وجهة النظر الفلسفية.

ثم أن ماركس يوازن بين نظريته والنظرية البيولوجية لداروين، حيث أثبت أن أمراً ما خارجاً عن إرادة الحيوان وشعوره يؤثر في تركيب جسم الحيوان تدريجياً ولا شعورياً. وماركس أيضاً يدعي بأن عاملاً أعمى (وهو حقيقة الإنسان أيضاً) يؤثر تدريجياً ولا شعورياً في تشكيل الوجود الإجتماعي للإنسان، أي كل تلك الأمور التي يعدها ماركس من البناء الإجتماعي العلوي، بل قسماً من أساس البناء أيضاً، وهو العلاقات الإجتماعية الإقتصادية. فيقول: (إن داروين الفت أنظار العلماء إلى تاريخ (تفنى الطبيعة)، أي تشكيل أعضاء النباتات والحيوانات التي هي بمنزلة وسائل الإنتاج لإدامة الحياة: فهل تاريخ ولادة الأعضاء المنتجة للإنسان الإجتماعي، أي الأساس المادي لكل

منظمة اجتماعية لا يستحق هذا التفكير. ان التفنن يجعل عمل الإنسان قبال الطبيعة عرياناً بعيداً عن الشوائب، و يوضح له شؤون الإنتاج وحياته المادية، واخيراً منشأ العلاقات الاجتماعية والأفكار، والمدرجات الفكرية الناشئة منها(١)

وقد اتضح من مجموع ما ذكرناه ان نظرية المادية التاريخية تبني على عدة نظريات أخرى، بعضها سيكولوجية، وبعضها اجتماعية، وبعضها فلسفية.

النتائج

ثم ان النظرية المادية التاريخية لها بدورها مجموعة من النتائج تؤثر في الإستراتيجية، والمقصد العملي الإجتماعي. فالمادية التاريخية ليست مسألة فكرية ونظرية محضة لا تؤثر في انتخاب السيرة الإجتماعية. ونلاحظ هنا ما يمكن ان نستنتجه منها من نتائج:-

١ - النتيجة الأولى ترتبط بمعرفة المجتمع والتاريخ. فبناءً على المادية التاريخية احسن الطرق واقربها الى الواقع في تحليل الحوادث التاريخية والاجتماعية ومعرفتها هو التحقيق عن الأسس الاقتصادية لها. ولا يمكن المعرفة الدقيقة والصحيحة للحوادث التاريخية من دون ملاحظة الأسس الاقتصادية. لان المفروض ان جميع الحوادث الاجتماعية اقتصادية في ماهيتها، وان كانت بحسب الصورة ذات ماهية مستقلة ثقافية أو دينية أو اخلاقية، اي إن جميع هذه الحوادث انعكاسات عن الوضع الاقتصادي للمجتمع، وكلها معلولات لتلك العلة. والحكماء السابقون كانوا يدعون ايضاً بان اشرف وجوه المعرفة واكملها هو معرفة الاشياء عن طريق عللها الوجودية. اذن فمع افتراض أن اساس جميع

١ - تجديد نظر طلي ص ٢٢٣ نقلا عن كتاب ماركس وانجلز، آثار برگرز ده.

الحوادث الاجتماعية هو الوضع الاقتصادي للمجتمع، فأحسن طريق لمعرفة التاريخ هو التحليل الاجتماعي الاقتصادي. وبعبارة أخرى: كما أن العلة في مقام الثبوت والواقع مقدم على المعلول، كذلك في مقام الاثبات والمعرفة. إذن فأولوية العامل الاقتصادي ليست أولوية عينية ووجودية فحسب، بل هي أولوية ذهنية وإثباتية أيضاً.

وقد أوضح هذا المطلب مؤلف كتاب (تجديد نظر طلبى از ماركس تا مائو) فقال: (في مقام تحليل الثورات الاجتماعية لا يجوز أن نحكم على المنازعات الاجتماعية من الجانب السياسي أو الحقوقي والعقائدي. بل الأمر بالعكس فلا بد من توضيح هذه الجوانب بواسطة التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. فماركس يحذرنا جداً من هذا النوع من التحليل. لانه (أولاً) مخالف للواقع، وجعل المعلول—أي الظواهر السياسية والحقوقية والعقائدية—مكان العلة، أي التناقضات والتغيرات الاقتصادية. و(ثانياً) سطحي، لانه يكتفي بما يعرض مباشرة، ولا ينفذ في اعماق المجتمع بحثاً عن العلل الحقيقية. و(ثالثاً) وهمي لأن الظواهر التي هي—على وجه العموم—ايدولوجية ليست إلا توهماً وتصوراً خاطئاً عن الواقع الموضوعي. ولا شك ان التصوير الخاطئ بدلاً عن الموضوع الواقعي التحليلي يعرضنا للخطأ والاشتباه). (١)

ثم ينقل عن كتاب (آثار برگزیده ماركس و انگلز) قوله: (كما أنه لا يمكن الحكم على الفرد بموجب تفكيره الخاص بالنسبة إلى نفسه، كذلك لا يجوز الحكم بالنسبة إلى هذه الحالة المضطربة بما يشعر به عن نفسه) (٢).

إن ماركس يحاول أن ينكر دور الشعور والفكر وحسب التجديد التي تعد عادة العوامل الأساسية للتطور. فمثلاً يقول سن سيمون—الذي

استفاد منه ماركس كثيراً من افكاره — حول دور غريزة حب التجديد في التطور: (المجتمعات تتبع قوتين خُلقيتين متساويتين في القدرة، وتؤثران على التناوب احدهما العادة والاخرى حب التجديد. فبعد مدة من الزمان تصبح العادات قبيحة بالضرورة. وحينئذ يشعر المجتمع بالحاجة إلى أمور جديدة. وهذه الحاجة تشكل الحالة الثورية الحقيقية) (١).

ويقول برودون المعلم الآخر لماركس — حول دور العقائد والافكار في تطور المجتمعات: (ان الظواهر السياسية للشعوب هي مظهر عقائدهم. وتحرك هذه الظواهر وتغيرها وانعدامها تجارب عظيمة تبين لنا قيمة تلك الافكار. ويظهر من ذلك تدرجياً الحقيقة المطلقة الابدية التي لا تقبل التغير، ولكننا نجد أن جميع الانظمة السياسية تحاول اضطراباً ومن أجل انقاذ انفسها من الموت الحتمي — تسوية الاوضاع الاجتماعية) (٢).

وعلى الرغم من جميع ذلك، فان ماركس يدعي أن كل ثورة اجتماعية قبل كل شيء ضرورة اجتماعية اقتصادية ناشئة من تقطب المجتمع المدني ماهية وشكلاً، وكذلك القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية) (٣).

يريد ماركس أن يقول: إن حب التجديد او العقيدة او الايمان المهيج ليست هي التي تحقق الاحداث الاجتماعية، بل الضرورة الاجتماعية الاقتصادية هي التي تخلق حب التجديد والعقيدة والايمان المهيج.

١ — تجديد نظر طلبي ص ١٨١.

٢ — تجديد نظر طلبي ص ١٩٨.

٣ — تجديد نظر طلبي ص ١٨٣ والمراد بتقطب المجتمع والقوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية هو انقسامها الى قطبين متناقضين.

إذن فبناء على ما استنتجناه من المادية التاريخية إذا أردنا أن نفسر ونبحث عن حروب إيران واليونان، أو الحروب الصليبية، أو الفتوحات الإسلامية، أو النهضة الأوروبية، أو ثورة المشروطة في إيران فن الخطأ أن نبحث عنها على أساس الحوادث الظاهرية، والأشكال الصورية لها التي قد تكون سياسية أو دينية أو ثقافية، بل حتى على أساس الشعور الثوري آنذاك، حيث كان الثوار يعتبرون حركتهم سياسية أو دينية أو ثقافية، بل لا بد من اعتبار ماهية تلك الحركات وهويتها الواقعية اقتصادية ومادية حتى نحصل على المفتاح الواقعي للبحث.

واليوم أيضاً نرى أفرخ الماركسية المعاصرين إذا أرادوا تفسير حركة تاريخية يتبجحون بكلمات غير مفهومة، وإن لم يكن لهم أدنى معرفة بالوضع الاقتصادي المقارنة لتلك الحركة.

٢ — القانون الحاكم على التاريخ قانون جبري خارج عن إرادة الإنسان، لا يمكن التخلف عنه. وقد مرّ الكلام في فصول سابقة حول ما إذا كانت هناك مجموعة من القوانين العلية والمعلولية تتحكم في التاريخ، بحيث يستلزم نوعاً من الضرورة العلية والمعلولية، وأوضحنا أن بعضها تحت عنوان الصدفة، وبعضاً آخر تحت عنوان كون الإنسان موجوداً حراً مختاراً رفضوا حكومة قانون العلية في المجتمع والتاريخ، وبالنتيجة أنكروا وجود الضرورة والسنن غير القابلة للتخلف. ولكننا أثبتنا أن هذه النظرية لا أساس لها، وأن قانون العلية والضرورة العلية والمعلولية يتحكمان في المجتمع والتاريخ، كما يتحكمان في سائر الأشياء. ومن جانب آخر أثبتنا أن المجتمع والتاريخ بمقتضى أن كلاً منهما موجود حقيقي واحد ذو طبيعة خاصة، فالقوانين الحاكمة عليها ضرورية وكلية. إذن فبناء على مامر من البيان تتحكم في المجتمع والتاريخ مجموعة من القوانين الضرورية والكلية. ونحن نعبر عن هذا النوع من الضرورة بالضرورة الفلسفية، ومقتضى هذه الضرورة أن تكون مسيرة التاريخ

وفقاً لسلسلة من القوانين القطعية والضرورية.

أما الجبر التاريخي الماركسي المعبر عنه بالجبر الاقتصادي فهو تعبير خاص عن الضرورة الفلسفية، وهذه النظرية تتشكل من نظريتين أخريين: إحداهما هي تلك الضرورة الفلسفية التي تحكم بأن كلّ حادثة لا يمكن أن توجد إلا مع الضرورة، فوجود كل حادث في ظرف تحقق العلة الخاصة له حتمي وقطعي، وفي ظرف عدم تحقق تلك العلة مستحيل وممتنع. والأخرى نظرية تقدم العامل الاقتصادي في المجتمع على سائر العوامل، وقد مرتبها. ونتيجة هاتين النظريتين هي الجبر المادي التاريخي، بمعنى أنّ تبعية البناء العلوي للأساس حتمي وقطعي، ومع التغير والتبدل في الأساس فالتغير والتبدل في البناء العلوي قطعي غير قابل للتخلف، وبدون تغير الأساس فالتغير في البناء العلوي غير ممكن. وهذا الأصل هو الذي يجعل الاشتراكية الماركسية علمية حسب إدعاء الماركسيين، ويخرجها بصورة قانون طبيعي، كسائر القوانين الطبيعية لانه طبقاً لهذا الأصل، فإن وسائل الانتاج التي هي أهم أجزاء الهيكل الاقتصادي للمجتمع تستمر في تطورها وفقاً لسلسلة من القوانين الطبيعية، كما أن اصناف النبات والحيوان تستمر في نموها التدريجي عبر التاريخ الطويل، ومئات الملايين من السنين، وفي مرحلة خاصة تدخل نوعاً جديداً. وكما أن النمو والتطور والتبدل النوعي في النباتات والحيوانات خارج عن كل ارادة وميل وأمنية، كذلك النمو والتطور في وسائل الانتاج.

ان وسائل الانتاج في مسيرته التكاملية تمر بمراحل، ولدى وصولها إلى كل مرحلة تغير جميع الشؤون الاجتماعية قهراً، وقبل وصولها لمرحلة خاصة من نموها لا يمكن حدوث تطور في البناء العلوي للمجتمع. وعبثاً يحاول الاشتراكيون وعامة انصار العدالة الاجتماعية الذين لم يلاحظوا الامكانيات التي تحصل من ناحية تطور وسائل الانتاج، ولكنهم استمروا يبذلون جهودهم بمقتضى العاطفة، وتمني تحقيق العدالة والاشتراكية

والحقوق الاجتماعية في المجتمع.

قال كارل ماركس في مقدمة كتابه (رأس المال): (إن الدولة المتقدمة صناعياً أكثر من غيرها هي نموذج لمستقبل الدول التي تقع بعدها في الجدول الصناعي (١).... وحتى لو فرضنا أن مجتمعات وصل إلى مرحلة من الثقافة، بحيث أمكن اكتشاف مجرى القانون الطبيعي الحاكم على حركته، فلا يمكنه القفز عن مراحل التقدم الطبيعية، ولا يمكنه، إلغائها بإصدار القرارات، ولكن يمكنه أن يقصر دورة الحمل ويخفف آلام المخاض).

وقد بينت في ذيل كلامه ملاحظة لم يتوجه إليها، أو قلّ التوجه إليها. وهو يريد في الواقع أن يجيب على أسئلة أو مناقشات متعددة. إذ يمكن أن يقال: إن التقدم المترتب مرحلة فرحلة للمجتمع تبعاً للتقدم المترتب والمنظم في الطبيعة إنما يكون جبرياً غير قابل للتخلف إذا لم يعرفه الإنسان ولم يكشف مجرى القانون الطبيعي. ولكنه إذا اكتشف ذلك أصبح تحت سلطانه، وتحكم فيه. ولذا يقال: إن الطبيعة سيدة الإنسان ما لم تعرف، وكلمة - عرفت أصبحت خادمة له بنسبة معرفته إياها. فالمرض مثلاً كالوباء ونحوه ما لم يعرف ولم يعلم سببه وعلاجه كان حاكماً مطلقاً العنان على حياة البشر، وأما إذا عرف - كما عرف اليوم - أمكن منعه والحيلولة دون اتلافه لحياة البشر. وهكذا السيل والطوفان ونحوهما.

فيريد ماركس أن يقول في بيانه هذا: إن الحركة المنظمة للمجتمع من نوع الحركات والتغيرات الديناميكية، أي من نوع

١ - يعني إن الصناعة والتكنولوجيا والتبع المبني الاجتماعي للدول الصناعية تتقدم في مسير معين لا يقبل التخلف، فمجرى حركة المجتمعات ذو خط واحد. والدول المتقدمة فعلاً نموذج من جميع الجهات لكل الدول التي لم تصل بعد إلى هذه المرحلة، ولا يمكن أن تخطو نحو التكامل من طريق آخر دون أن تمر بالمرحلة التي مرت بها غيرها.

الحركات الذاتية والداخلية للأشياء، كالحركات المنظمة لنمو النباتات والحيوانات، وليس من قبيل الحركات والتغيرات الميكانيكية، أي التغيرات التي تطرأ على الأشياء بسبب عوامل خارجية، كجميع التغيرات الفنية والصناعية في الطبيعة، ومن هذا القبيل إبادة الحشرات بواسطة المواد المبيدة، وإبادة الجراثيم بواسطة الادوية المطهرة. وما يقال من ان اكتشاف قانون الطبيعة يوجب امكان التغلب عليها ووقوعها تحت اختيار الانسان انما يصح في قوانين العلاقات الميكانيكية. وأما في التغيرات الديناميكية، والحركات الذاتية والمنبعثة من داخل الأشياء فأكثر ما يكون دور العلم فيها هو تطبيق الانسان نفسه مع مجرى هذه القوانين، والاستفادة من هذا الطريق. فهو باكتشاف القوانين المتعلقة بنمو النباتات وتكامل الحيوانات، من قبيل قوانين رشد الجنين في الرحم يحصل على سلسلة من القوانين الضرورية التي لا يمكن التخلف عنها، ولا بد من التسليم لها.

فاركس يقصد بقوله هذا أن التكامل الاجتماعي للانسان الذي يتبع تطور وسائل الانتاج تكامل ديناميكي داخلي ذاتي، لا يغيره العلم والمعرفة، ولا يؤثر فيه. فالانسان لا بد له من التسليم للمراحل الخاصة للتكامل الاجتماعي التي هي مسير معين، كمسیر الجنين في الرحم، وان يترك محاولة تغيير المسير بان يقفز المجتمع من بعض المراحل الوسطى ويصل الى نهاية الشوط، او أن يصل إليها عن طريق آخر غير ذلك الطريق الذي عينه له التاريخ.

وما ذكرته الماركسية من القول بجبرية السير التكاملي للمجتمع، وذاتيته وطبيعته ولا شعوريته يشبه نظرية سقراط في الذهن البشري وتوليده الفطري، حيث كان يستخدم في تعاليمه طريقة الاستفهام، وكان يعتقد أن الاسئلة اذا أُلقيت بصورة منظمة ومرتبطة، ومع معرفة دقيقة بالعمل الذهني تمكن الذهن بحركة قهرية وفطرية أن يجيب عليها

من نفسه ولا يحتاج إلى تعليم خارجي . وكانت أم سقراط قابلة، فكانت تقول: إني أعامل الأذهان كما كانت أمي تعامل المرأة النفساء. فالقابلة ليست هي التي تلد الطفل، بل الأم بطبيعتها تضعه في الوقت المناسب، ومع ذلك فإنها تحتاج إلى القابلة فهي التي تراقب الأوضاع مخافة أن يحدث امر غير طبيعي، فيسبب للأم أو للطفل مضاعفات مؤلمة.

ثم إن كشف القوانين الاجتماعية وفلسفة التاريخ لا يغيران شيئاً من المجتمع في النظرية الماركسية، ومع ذلك فإن لها قيمة عالية. والاشتراكية العلمية ليست الاكشف هذه القوانين. وأقل ما يستفاد منها هو رفض الاشتراكية الخيالية، وطلب العدالة بالآمال. وذلك لأن القوانين الديناميكية بالرغم من عدم امكان تغييرها وتبديلها، فإن مزيتها امكان التنبؤ بواسطتها. فيمكن بالاستفادة من قوانين الاجتماع العلمية والاشتراكية العلمية التحقيق عن وضع أي مجتمع، وأنه في أي مرحلة، كما يمكن بها التنبؤ لمستقبله، وبالنتيجة يمكن اكتشاف أن جنين الاشتراكية في رحم كل مجتمع في أي مرحلة من مراحل تكونها. وبذلك لا يتوقع منها إلا ما تقتضيه تلك المرحلة، فلا يتوقع من المجتمع الإقطاعي أن ينتقل إلى مجتمع اشتراكي، كما انه لا يتوقع من جنين عمره اربعة أشهر ان يتولد. والماركسية تحاول اكتشاف المراحل الطبيعية الديناميكية للمجتمعات واعلامها، كما تحاول معرفة القوانين الجبرية لتطور المجتمعات من مرحلة إلى أخرى.

والمجتمعات في النظرية الماركسية مرت بأربعة مراحل كلية، حتى وصلت أو ستصل إلى الاشتراكية: المرحلة الاشتراكية البدائية، المرحلة العبودية، المرحلة الرأسمالية، المرحلة الاشتراكية. وربما يذكر بدلاً عن هذه المراحل خمسة اوستة او سبعة مراحل بتقسيم كل من مراحل العبودية والرأسمالية والاشتراكية إلى مرحلتين.

٣ — كل مرحلة تاريخية تختلف عن المرحلة الأخرى في الماهية والنوعية. فكما أن الحيوانات تتطور بيولوجياً، وتبدل من نوع إلى آخر،

وتتغير من حيث الماهية كذلك المراحل التاريخية. ولذا فان لكل مرحلة من التاريخ قوانينه الخاصة به. فلا يمكن أبدا تعميم القوانين السابقة او اللاحقة لمرحلة وسطى. وكما أن الماء مادام ماءً يتبع القوانين الخاصة بالسوائل، وحينما يتبدل بخاراً لا يتبع تلك القوانين، بل يتبع القوانين الخاصة بالغازات، كذلك المجتمع مادام في المرحلة الاقطاعية — مثلاً — تتحكم فيه سلسلة من القوانين، ومتى ما اجتاز هذه المرحلة، ووصل الى المرحلة الرأسمالية كانت المحاولات لإبقاء قوانين الاقطاع بلا جدوى. ولذا فان المجتمع لا يمكن ان تكون له قوانين ابدية ودائمة. فبناءً على المادية التاريخية، وأن الاساس هو الاقتصاد فان كل قانون يدعي الأبدية مرفوض أساساً. وهذه إحدى النقاط التي توجب عدم ملائمة المادية التاريخية للدين عموماً، وللإسلام خصوصاً، حيث يقول بسلسلة من القوانين الأبدية.

وقد ورد في كتاب (تجديد نظر طلي از ماركس تا مائو) نقلاً عن ملحقات الطبعة الثانية لكتاب (رأس المال) قوله: (كل مرحلة تاريخية لها قوانين خاصة... ومتى ما اجتازت قافلة الحياة مرحلتها الى مرحلة أخرى كانت ادارتها تحت قوانين جديدة. والحياة الاقتصادية في تطورها التاريخي تظهر بتلك الصورة التي نجدها في سائر انواع البيولوجيا... والتراكيب الاجتماعية تتمايز بنفس الكيفية التي تتمايز بها التراكيب الحيوانية والنباتية)(١).

٤ — إنَّ تطور وسائل الانتاج كان السبب في تحقق الملكية الخاصة في فجر التاريخ، فانقسم المجتمع الى طبقتين: طبقة مستثمرة وطبقة كادحة. وهاتان الطبقتان تشكلان قطبين اساسيين في المجتمع منذ بدء التاريخ الى يومنا هذا، وكانت ولا تزال بينهما المنازعات والتناقضات. ولا يخفى أنَّ المراد من انقسام المجتمع الى قطبين ليس

حصر جميع الطوائف في هاتين الطبقتين، فرما تكون طائفة لا تنتمي إلى شيء منها. بل المراد أن الطوائف التي تؤثر في مصير المجتمع تنقسم إلى هاتين الطبقتين. وسائر الطوائف تتبع أحدهما.

وفي المصدر السابق قال: (إن لدى ماركس وانجلز نوعين مختلفين من تقسيم المجتمع إلى طبقات، وصراع الطبقات: أحدهما التقسيم إلى قطبين، والآخر تقسيمه إلى أقطاب. وتعريف الطبقة يختلف فيها. فالطبقة في التقسيم الأول مجازية، وفي الثاني حقيقة. (١)

وضوابط تحقق الطبقة أيضاً تتفاوت. وقد حاول انجلز في مقدمة كتاب (صراع الفلاحين الألمان) أن يجمع بين التقسيمين، ويجعل منها تقسيماً واحداً متجانساً، فهو يعترف بوجود الطبقات المتعددة في المجتمع، والأصناف المتعددة في كل طبقة، ولكنه يعتقد بأن طبقتين منها فقط هما اللتان تؤديان الرسالة التاريخية القطعية، وهما البورجوازية والبروليتاريا، فإنها تشكلان القطبين المتناقضين واقعاً) (٢)

ففي رأي الفيلسفة الماركسية كما أنه يستحيل أن يسبق البناء الاجتماعي أساسه كذلك يستحيل أن ينقسم المجتمع من حيث الأساس (أي العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، علاقات الملكية) إلى طبقتين: كادحة ومستثمرة ويكون في نفس الوقت من حيث الهيكل الاجتماعي على مستوى واحد. فالوجدان الاجتماعي أيضاً ينقسم بدوره إلى وجدان مستثمر، ووجدان كادح. ويتحقق في المجتمع نوعان متفاوتان من النظام الخُلقي والفلسفة والأيديولوجية وتفسير الكون، فالوضع الاجتماعي والاقتصادي لكل طبقة منشأ لنوع من الفكر والنظر

١ — المراد بالطبقة الحقيقية الطائفة من الناس الذين لهم حياة اقتصادية مشتركة وآلام مشتركة أيضاً. وأما الطبقة المجازية فهي الطوائف التي تختلف في الحياة الاقتصادية، ولكنهم جميعاً يتبعون أيديولوجية واحدة.

٢ — تجديد نظر طلي ص ٣٤٥.

والذوق، وكيفية التفكير، واتخاذ الموقف والموضع الخاص في المسائل الاجتماعية. ولا يمكن لأي طبقة ان تتقدم على وضعه الاقتصادي من جهة الوجدان والذوق والتفكير. وانما الذي لا ينقسم الى قطبين، بل يختص بالطبقة المستثمرة هو الدين والدولة، فهما من مخترعات الطبقة المستثمرة فقط، لإرغام الطبقة الكادحة على التسليم، وقبول الاسر. فالطبقة المستثمرة بمقتضى كونها حائزة للمواهب المادية في المجتمع تتمكن من فرض ثقافتها بوجه عام— ومنها الدين— على الطبقة الكادحة. ولذا فان الثقافة الحاكمة من تفسير الكون والايديولوجية والاخلاق والذوق والاحساس و— بطريق اولى— الدين هي تلك الثقافة التي تختارها الطبقة المستثمرة، واما ثقافة الطبقة الكادحة فهي كأصحابها محكومة، ويمنع من تكاملها.

قال ماركس في كتاب (الايديولوجية الالمانية) : (ان أفكار الطبقة الحاكمة في كل عصر هي الافكار الحاكمة بمعنى أن تلك الطبقة التي تتمثل فيها القوة المادية الحاكمة في المجتمع، هي في نفس الوقت القوة المعنوية الحاكمة فيه. الطبقة التي تملك وسائل الانتاج المادي.... والافكار الحاكمة ليست الا البيان الفكري للعلاقات المادية الحاكمة، اي العلاقات المادية بلسان الافكار، اي تلك العلاقات التي جعلت من تلك الطبقة طبقة حاكمة، فهي افكار حاكميتها. والاشخاص الذين يشكلون الطبقة الحاكمة لهم معلومات ايضاً، ولذلك فهم يفكرون. وحيث انهم يحكمون على مستوى طبقة، ويشكلون عصراً في التاريخ، فمن الواضح انهم يسيطرون حكومتهم على جميع المستويات. اي ان الحكام مضافاً إلى سائر الجهات التي يحكمون فيها، حيث انهم يفكرون وينتجون افكاراً جديدة فهم ينظمون ايضاً توزيع الافكار، فتكون أفكارهم هي الافكار الحاكمة)(١).

إن الطبقة الحاكمة والمستثمرة بالذات رجعي ومحافظ، يؤمن بالتقاليد، وينظر إلى الماضي، وثقافتها التي هي الثقافة الحاكمة والمفروضة على المجتمع ثقافة رجعية تابعة للتقاليد، وناظرة الى الماضي. وأما الطبقة الكادحة والواقعة تحت الاسر فهي في ذاتها ثورية هادمة للوضع الموجود تقدمية ناظرة إلى المستقبل، وثقافتها المحكومة ثقافة ثورية مخالفة للتقاليد ناظرة إلى المستقبل. فالوقوع تحت الاستثمار شرط اساس في الثورية، اي أن هذه الطبقة هي الوحيدة التي تستعد للثورة.

قال في كتاب (تجديدنظر طلبي از ماركس تا مائو) بعد العبارة السابقة التي نقلها عن انجلز في مقدمة كتاب (صراع الفلاحين الالمان): (بعد مرور عام على نشر هذه المقدمة (مقدمة كتاب صراع الفلاحين الالمان) كتب المجلس الاشتراكي الالمانى الاعلى في (جوتا) في برنامجه: (إن جميع الطبقات المقابلة لطبقة العمال يشكلون مجموعة رجعية). ثم انتقد ماركس هذه الجملة بشدة. ولكننا اذا اردنا ان نفكر بصورة منطقية لابد لنا من ان نعترف بأن هؤلاء الاشتراكيين البؤساء بعد ماكتبه ماركس في بيانه لم يتمكنوا من التمييز بين الانقسام الى قطبين، والانقسام الى اقطاب عديدة، ولذلك اضطروا الى الحكم بالجملة السابقة. فان ماركس في بيانه (مانيفست الحزب الشيوعي) أعلن أن الصراع الطبقي الحالي هو كالصراع بين البروليتاريا والبورجوازية وكتب: (ان طبقة البروليتاريا هي الطبقة الوحيدة التي تعتبر ثورية حقيقية من بين جميع الطبقات المخالفة للبورجوازية)(١)

وقد قال ماركس في بعض كلماته إن طبقة البروليتاريا هي الطبقة الوحيدة الواجدة لجميع الخصائص الثورية وشرائطها التي هي عبارة عن:—

١ — الوقوع تحت الاستثمار: وهو يستلزم ان يكون منتجاً ايضاً.

٢ — عدم الملكية: (وهذه الخصيصة وسابقتها موجودتان في الفلاحين ايضا).

٣ — التنظيم: وهو يستلزم التجمع والتكتل. (وهذه الخصيصة تختص بطبقة البروليتاريا التي تتجمع في مصنع واحد، وتعاون في العمل. ويفقدها الفلاحون المتفرقون في الاراضي المختلفة).

وقد قال ماركس حول الخصيصة الثانية: (إن العامل حرّ من جهتين: حرّ في بيع قوته العاملة، وحرّ من كل نوع من الملكية) وقال حول الخصيصة الثالثة في بيانه: (إن تطور الصناعة لا تزيد من عدد البروليتاريا فحسب، بل مضافا إلى ذلك يجعلهم بصورة كتلة متجمعة بوجه بارز، وذلك يضاعف قدرة طبقة البروليتاريا، ويُشعرهم بتلك القدرة) (١)

ويمكن ان نطلق على هذا الاصل: (بأصل التطابق بين الموقع الايديولوجي والموقع الطبقي والاجتماعي) وبناء على هذا الاصل فكل طبقة تنتج نوعاً خاصاً من الفكر والاخلاق والفلسفة والفن والشعر والادب ونحوها، بحيث يوافق وضع حياتها ومعاشها ومنافعها. كما يمكن ان نسميه: (اصل التطابق بين موضع حدوث الفكر وجهته). أي ان كل فكر وكل نظام اخلاقي او ديني ينبعث من اي طبقة فانه يكون لمصلحة تلك الطبقة. ويستحيل ان ينبعث نظام فكري من طبقة ويكون لمصلحة طبقة اخرى، او يكون لمصلحة الانسانية بوجه عام، ولا يتسم بطابع طبقي خاص. فالفكر انما يكتسب جانباً انسانياً فارغاً عن الطبقية إذا استوجب تطور وسائل الانتاج في جميع الطبقات. أي أنه مع انتفاء التناقض في الموقع الطبقي ينتفي التناقض في الموقع الايديولوجي. ومع انتفاء التناقض في مواضع حدوث الفكر ينتفي التناقض في الوجهات الفكرية.

١ — تجديد نظر طلبي ص ٣٥٧.

ان ماركس في بعض كتبه التي ألفها ايام شبابه، وهو (المقدمة على نقد فلسفة الحقوق لهيجل) كان يعتمد على الجانب السياسي لصراع الطبقات (الحاكم والمحكوم) اكثر من الجانب الاقتصادي (المستثمر والكادح) وبالطبع كان يعتبر ماهية الصراع الطبقي صراعاً من اجل الحرية وفك الاسر، وقد اعتبر لهذا الصراع مرحلتين: المرحلة الخاصة والسياسية، والمرحلة العامة والانسانية. وأعلن ان ثورة البروليتاريا التي هي آخر مرحلة من ثورة أسارى التاريخ ثورة اساسية، أي انها ثورة من أجل الحرية الكاملة للانسان، والنفي الكامل لجميع اشكال السلطة والعبودية. ثم انه بصدد توجيه قيام هذه الطبقة مع اتخاذ موقف اجتماعي، وانه كيف يتقدم على موقفه الطبقي، و يتخذ له هدفاً عاماً وانسانياً. وكيف يمكن توفيقه مع المادية التاريخية، قال: إن عبودية هذه الطبقة اساسية فثورتها ايضا اساسية فهذه الطبقة لم تقع مورداً للظلم خاص، بل فرض عليها نفس الظلم. ولذلك فهي تطلب نفس العدالة وحرية الانسان.

هذا البيان بيان أدبي لاعلمي. فما معنى فرض نفس الظلم عليها؟ هل الطبقة المستثمرة تقدمت بوجه على طبقها قبل ذلك فارادت الظلم للظلم، لا لأجل منافعها، وسلب العدالة لسلب العدالة لا للإستثمار؟! هذا مضافا الى ان افتراض وصول الطبقة المستثمرة في المرحلة الرأسمالية الى هذه الحال ينافي مفهوم المادية التاريخية، ويعتبر نوعاً من المثالية.

إن أصل (التطابق بين الموقع الايديولوجي والموقع الطبقي) كما يستوجب التطابق بين منشأ الفكر وجهته، كذلك يستوجب التطابق بين ايمان الفرد وانتمائه الى مدرسة وبين الموضع الطبقي له. أي أن الايمان الطبيعي للفرد إنما يكون بذلك الفكر المدرسي المنبعث من طبقته، ومدرسته ايضا لا تتخذ موقفاً الا في صالح تلك الطبقة.

ومن وجهة نظر المنطق الماركسي يعد هذا الاصل في المعرفة

الاجتماعية، أي معرفة ماهية الايديولوجيات، ومعرفة طبقات المجتمع من حيث العقائد اصلاً ومشراً وموجهاً للغاية.

٥ — النتيجة الخامسة: إن دور الايديولوجية والارشاد والدعوة والتبليغ والوعظ ونظائرها من الأمور الظاهرية ضعيف في توجيه المجتمع او الطبقات الاجتماعية. فقد اشتهر أن الدين والدعوة والدليل والبرهان والتعليم والتربية والتبليغ والموعظة والنصيحة أمور قادرة على توجيه الوجدان البشري نحو مقاصدها وتغييره. وبملاحظة ان وجدان كل فرد وكل طائفة وكل طبقة من صنع الوضع الاجتماعي والطبقي، وهو في الواقع انعكاس قهري لموضعه الطبقي، وانه لا يمكنه التقدم عليه ولا التأخر عنه، فتوهم أن الأمور الظاهرية من قبيل المذكرات يمكن ان تقع مبدأ للتحويل الاجتماعي للتصور المثالي عن المجتمع والتاريخ. ولذا يقال: إن الثقافة وطلب الاصلاح والروح الثورية لها منشأ ذاتي، بمعنى أن الحرمان الطبقي هو العامل الذاتي الذي يلهم هذه الصفات، دون العوامل الخارجية من تعليم وتربية ونحوهما. او — على الاقل — ان الوضع الطبقي يهيئ الارضية المساعدة لتحقيق هذه الصفات. وأكبر دور تؤديه الايديولوجيات والارشادات وسائر الاعمال الثقافية هو إشعار الطبقة المحرومة بالتناقض الطبقي وفي الواقع بموضعه الطبقي لا غير. وبتعبير الماركسيين: تبدل الطبقة في نفسها (أي الطبقة التي هي في ذاتها طبقة خاصة) إلى طبقة لنفسها (أي الطبقة التي تشعر بأنها طبقة خاصة) وبناءً عليه فالمحرك الفكري الوحيد الذي يحرك طبقة بخصوصها في مجتمع طبقي هو علم الطبقة بموضعها الخاص، وأنه واقع تحت استثمار الآخرين. وأما المحركات التي تدعى عامة وانسانية، وذات طابع طلب العدالة ومصلحة النوع، فلا يمكن لها ان تؤدي دوراً في المجتمعات الطبقية التي ينقسم فيها الانسان إلى طبقة مستثمرة وطبقة كادحة، وكل منها اجنبي عن نفسه نوعاً ما، وينقسم فيها الوجدان الاجتماعي إلى قسمين.

نعم، حينما تستقر حكومة البروليتاريا بمقتضى تطور وسائل الانتاج، وتنعدم الطبقات، ويرجع الانسان إلى ذاته الواقعية، أي الانسانية غير المحدودة طبقياً، ويتحد الوجدان البشري الذي كان قد تمزق بواسطة الملكية، حينئذ يمكن للمحركات الفكرية التي تكون بصدد تحقيق المصلحة النوعية، وهي ليست الا انعكاسات عن الوضع الاشتراكي لوسائل الانتاج أن تؤدي دورها.

اذن فكما أنه لا يمكن في تشكيل المراحل التاريخية ان تمنح الاشتراكية— وهي البناء العلوي في مرحلة تاريخية خاصة— لمرحلة قبل تلك المرحلة حسب الميل والرغبة، كما كان الاشتراكيون الخياليون يتوقعونه، كذلك لا يمكن في مرحلة خاصة من التاريخ التي انقسم فيها المجتمع إلى طبقتين أن يفرض شعور طبقة خاصة على طبقة أخرى، فليس هناك شعور انساني مشترك.

ولذلك فلا يوجد في المجتمع الطبقي ايديولوجية عامة لا تنسم بطابع الطبقة الخاصة، فكل ايديولوجية تظهر في ذلك المجتمع لا بد لها أن تأخذ صبغة طبقة خاصة. وعلى افتراض وجودها— وهو محال— لا يمكن لها أن تؤدي دوراً عملياً. ولذلك فإن جميع الدعوات الدينية، أو بالأحرى— كل ما يلقي على البشرية باسم الدين والمذهب، وعلى صورة الارشاد والتبليغ والوعظ والنصيحة، ومع طابع طلب العدالة، والبحث عن الانصاف وتحقيق المساواة كل ذلك إن لم نقل إنه خداع، فلا اقل من أنه مجرد تخييلات.

٦ — والنتيجة التي نستوقعها بعد ذلك هي أن مبعث القادة الثوريين والتقدميين والمجاهدين لا بد من ان يكون هو الطبقة الكادحة. بعد أن تبين أن الطبقة الوحيدة المستعدة للتثقيف وطلب الاصلاح والثورة هي الطبقة الكادحة، وأن هذه الارضية لا توجد الا بالحرمان والوقوع تحت استثمار الآخرين، وأن الحاجة إلى العوامل

الظاهرة — على الأكثر — انما هي في دخول التناقض الطبقي إلى مرحلة الشعور. اذن فبالأولوية نحكم ان الاشخاص البارزين الذين يمكنهم درج هذه الثقافة في مشاعر الطبقة الكادحة لابد من ان يكونوا هم بانفسهم شركاء في آلام تلك الطبقة وقيودها، حتى يكونوا شاعرين بها قبل ذلك. وكما يستحيل أن يتقدم الهيكل الاجتماعي على أساسه في المرحلة التاريخية، وكما يستحيل أن تتقدم الطبقة على موضعها الاجتماعي في تحقق الوجدان الاجتماعي، كذلك يستحيل ان يتقدم الفرد بصفته كقائد على طبقته، ويعرض أهدافا أكبر من أهداف طبقته. ومن هنا يستحيل أن ينهض من بين الطبقة المستثمرة في مجتمع ما فرد حتى على سبيل الاستثناء ضد طبقته، وفي صالح الكادحين.

قال في كتاب (تجديد نظر طلي از ماركس تا مائو): (والشيء الجديد الآخر في كتاب (الايدولوجية الالمانية) تفسير الشعور الطبقي. فاركس في هذا الكتاب — خلافاً لكتبه السابقة (١) — يعتقد أن الشعور الطبقي ينبع من نفس الطبقة، ولا يأتيها من الخارج. والشعور الحقيقي ليس إلا نوعاً من الايدولوجية، فانه يمنح المصالح الطبقيّة الخاصة صبغة عامة، ولكن ذلك لا يمنع من اعتماد هذا الشعور على أساس الشعور الذاتي للطبقة بالنسبة الى مصالحها. وعلى أي حال، فان الطبقة لا تنضج إلا مع إيجاد الشعور الطبقي الخاص.

وهذا الامر يؤدّي — في نظر ماركس — إلى انقسام داخل الطبقة بين العمل الفكري (ايدولوجي أو قيادي) والعمل المادي، فيصبح بعض الاشخاص مفكري الطبقة في حين ان بعضاً آخر في وضع انفعالي، يقبلون هذه الافكار والاهام (٢).

١ — راجع ص ٣٠٨، ٣٠٩ من ذلك الكتاب حيث ينقل عن ماركس وانجلز خلاف هذه النظرية في الدين.

٢ — تجديد نظر طلي ص ٣١٤.

وفيه ايضا ضمن تحليل لنظرية ماركس في بيانه (المانيفست)، وفي كتاب (فقر فلسفه): (وهكذا فان الحصول على الشعور الطبقي وتشكيل الطبقة في صورة (طبقة لنفسها)، من صنع البروليتاريا بنفسها، ونتيجة للصراع الاقتصادي المنبعث من ذاتها. فهذا التغير لا يحصل من الاحزاب السياسية، ولا من أصحاب الفرضيات الخارجين عن نطاق الحركة العمالية. ويوتخ ماركس اولئك الاشتراكيين الخياليين الذين يتصفون بخصيصة البروليتاريا، ومع ذلك لا يبصرون الانبعاث الذاتي التاريخي للبروليتاريا وحركتها السياسية الخاصة.... ومحاولون وضع تخيلاتهم مكان التنظيم التدريجي المنبعث من ذات البروليتاريا بوصفها طبقة). (١)

وهذا الاصل ايضا يتميز باهمية ارشادية خاصة في المنطق الماركسي في حقل معرفة المجتمع والتمايلات الاجتماعية والفردية، وخصوصاً في معرفة المدعين لقيادة المجتمع واصلاحه.

وتبين مما ذكرناه ان ماركس وانجلز لا يقولان بوجود طائفة مثقفة فوق الطبقات وبصورة مستقلة، ولا يمكنها القول بذلك، اذ لا تسمح به الاصول الماركسية. واذا رأينا أن ماركس يقول بذلك في بعض كتبه فذلك من الموارد التي لا يريد ماركس ان يكون ماركسياً، وستسمع فيما بعد أن هذه الموارد ليست قليلة. وهنا مثار للسؤال عن الوضع الثقافي لماركس وانجلز نفسيهما، وكيف يمكن توجيهه على الاصول الماركسية، مع انهما ليسا من طبقة البروليتاريا. فهما من الفلاسفة لامن العمال، ومع ذلك فقد عرضا أكبر فرضية عمالية: وجواب ماركس عن ذلك طريف جداً، فقد ورد في كتاب (تجديد نظر طلي): (أن ماركس قليلاً ما يتحدث عن المثقفين، والظاهر انه لا يعد هم طبقة خاصة، بل قسماً من

١ - تجديد نظر طلي ص ٣١٩ - ٣٢٠.

سائر الطبقات، وخصوصا البورجوازية. وفي كتاب (١٨ برومر) إعتبر أعضاء الاكاديمية والصحفيين والجامعيين والقضاة— كالقساوسة وضباط الجيش— من الطبقة البورجوازية. وعندما يذكر في بيانه أصحاب الفرضيات للطبقة العاملة الذين لا ينتمون الى البروليتاريا كأنجلز ونفسه لا يعتبرهم من المثقفين، بل يعدّهم جماعة من الطبقة الحاكمة.... قد هبطوا الى البروليتاريا وأتوا بمعلومات كثيرة لتعليم البروليتاريا وتربيتهم). (١)

هذا، ولكن ماركس لم يبين كيف تدرج هو وأنجلز من سماء الطبقة الحاكمة، وهبطا إلى حضيض الطبقة المحكومة، وأتيا بالهدايا الثمينة من اجل التعليم والتربية لهذه الطبقة اللاصقة بالارض، و— بتعبير القرآن— (ذا متربة). والواقع أن ماحصلا عليه، وأكسياه الطبقة الارضية البروليتارية لم يكن من نصيب آدم ابي البشر الذي هبط من السماء الى الارض، حسب ماترويه المصادر الدينية. فهو لم يأت بمثل هذه الهدية الثمينة.

ولم يبين لنا ماركس كيف تشكلت ايدولوجية التحرير لطبقة البروليتاريا في قلب الطبقة الحاكمة. كما انه لم يبين هل إن هذا الهبوط أمر استثنائي خاص بها، ام انه ممكن لكل احد؟ ولم يبين ايضا أنه بعد العلم بأن باب السماء إلى الارض قد ينفتح ولو بصورة استثنائية، هل إن ذلك مختص بكيفية الهبوط، ونزول الاشخاص من العرش والسماء الى الفرش والارض، أم انه يمكن أن يتحقق بصورة العروج، فينتقل أناس من الطبقة الارضية إلى الطبقة السماوية؟ ولا شك أنهم إذا عرجوا فلن تكون معهم هدايا ثمينة تليق بأهل السماوات. إذ لا معنى أصلا لاهداء اهل الأرض إلى اهل السماء، بل اذا وفقوا للمعراج، ولم تجذبهم السماء

الى الابد، وامكنهم العودة الى الارض فلاشك أنهم سيأتون بهدايا مثل
ما أتى به فضيلة ماركس وانجلز.

النقد

بعد أن انتهينا من عرض مبادئ نظرية المادية التاريخية ونتائجها، يأتي الآن دور النقد والتحقيق عنها. ونود أن نشير—اولاً— الى أننا لسنا هنا بصدد الرد على نظريات ماركس في جميع آثاره، ولا بصدد نقد الماركسية ككل. وإنما نحن الآن بصدد نقد المادية التاريخية التي هي أحد أركان الماركسية. وفرق بين نقد نظريات ماركس أو نقد الماركسية بوجه عام، ونقد أحد أصول الماركسية كالمادية التاريخية. فالاول يتوقف على التحقيق عن جميع نظرياته في كتبه وتآليفه المختلفة، وفي المراحل المختلفة من حياته مع اشتغالها على المتناقضات الكثيرة. وقد تصدى لذلك جماعة في الغرب، واما في إيران فأحسن أثر في هذا الموضوع — فيما اعلم — هو كتاب (تجديد نظر طلي از ماركس تا مائو) (١) الذي نقلنا عنه في هذا الفصل كثيراً.

واما نقد الماركسية او اصل من اصولها التي تعد أساساً للمدرسة الماركسية، ولا يمكن الخدشة فيه من وجهة نظر ماركس نفسه، او نقد اصل او اصول لم يعتبره بنفسه قطعياً بل ربما ذكر خلافه في بعض آثاره الا انه لازم قطعي للاصول الماركسية، ومخالفة ماركس له نوع من رفضه للماركسية، فهو الذي نعمله بالنسبة الى المادية التاريخية في هذا الكتاب. فنحن ننتقد ونبحث هنا بملاحظة الاصول القطعية المسلمة لماركس، او النتائج القطعية لتلك الاصول المسلمة. ولا نهم بالبحث عن ان ماركس هل خالف ذلك في كتبه المتناقضة ام لا. اذ ليس هدفنا نقد نظرياته،

١ — الفه الدكتور (انورخامه اي) بالفرنسية ثم ترجمه بنفسه الى الفارسية وهو مضافاً الى تحقيقه وتبعية وتحليله للمسائل بوجه لائق كان معتقداً بهذه المدرسة ومبلغاً لها طوال سنين.

بل نقد المادية التاريخية.

ومن عجائب القضايا أن ماركس الذي يدعي المادية التاريخية في كتبه الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية حيناً يحاول تحليل بعض الاحداث التاريخية وتعليلها قلّ ما يتوجه الى اصول المادية التاريخية.

لماذا؟ لقد أجيب على هذا السؤال باجوبة مختلفة. ولكن ذلك لا يختص بهذه المسألة في كثير من المسائل الماركسية تتناقض طريقة ماركس، اي ان نوعاً من العدول عن الماركسية نظرياً او عملياً يشاهد من جانبه. اذن فلا بد من جواب عام.

اجاب البعض بأن ذلك يرجع الى عدم نضجه في بعض المراحل من حياته. ولكن هذا التوجيه مرفوض من قبل الماركسين — على الاقل — وذلك لان كثيراً مما تعد من أصول الماركسية انما هي افكار ايام شبابه او كهولته، وكثيراً مما يعد عدولاً عنها — ومنها تحليل بعض احداث عصره — مما ذكره في آخر مراحل حياته.

وذهب البعض الى ان هذا الاختلاف ينشأ من ازدواج الشخصية لديه، فهو من جهة فيلسوف وصاحب ايديولوجية ومدرسة، وهذا يقتضي بالطبع ان يكون جازماً في اصوله، ويعتبرها قطعية لا تقبل الخدشة، وربما حاول ان يطبق الواقعيات بتكلف مع ما التزم به مسبقاً. وهو من جانب آخر له شخصية وروح علمية، وهذا يقتضي ان يكون واقعياً ومستسلماً للواقعيات، ولا يتقيد باي اصل قطعي.

ومال آخرون الى الفرق بين ماركس والماركسية، فيدعون ان ماركس وتفكير ماركس يشكل مرحلة من الماركسية التي هي في جوهرها مدرسة تنمو وتتكامل. فلا مانع من ان تكون الماركسية قد خلفت ماركس وراءها. وبعبارة أخرى، لا مانع من ان يكون ماركس — الذي يشكل مرحلة الطفولة للماركسية — قابلاً للرد، وليس ذلك دليلاً على رد الماركسية. ولكن هؤلاء لم يبينوا ما هو جوهر الماركسية في نظرهم؟ فان التكامل للمدرسة انما يصح فيما اذا كانت لها اصول ثابتة اولية،

والتغييرات تطرأ على الفروع، والا لم يكن فرق بين تكامل النظرية ونسخها. واذا لم نقل باشتراط التكامل ببقاء الاصول الثابتة، فلماذا نبتدئ بماركس؟ ولماذا لانسند المدرسة الى من قبله، كهيجل، أو سن سيمون، أو پرودون، أو اي شخصية اخرى من هذا القبيل؟ ولماذا لانسمي المدرسة هيجلية، أو سن سيمونية، أو پرودونية، ونعتبر الماركسية مرحلة من مراحل تكاملها؟

ولكننا نعتقد ان السبب في تناقضات ماركس انه كان اقل ماركسية من اغلب الماركسيين. يقال: انه حينما كان يدافع في مجمع من الماركسيين عن نظرية مخالفة لنظريته السابقة واجه اعتراض السامعين، فاجاب: (إني لست ماركسياً بقدر ما أنتم ماركسيون). وقيل: انه قال في أواخر أيام حياته: (إني لست ماركسياً أصلاً).

وافترق ماركس عن الماركسية في بعض نظرياته من جهة أنه كان أذكى وأفطن من ان يكون ماركسياً كاملاً، فالماركسي الكامل يحتاج الى اكثر من (قليل من الحماقة).

والمادية التاريخية فصل من الماركسية وهو موضع بحثنا الآن، وقد اوضحنا ان لها مباني ونتائج. وليس ماركس العالم غير متمكن من التقيد بها فحسب، بل ماركس الفيلسوف ايضا لا يمكنه ان يتقيد بها الى الابد. واليك الآن المناقشات:

١ — فقدان الدليل: —

أول مناقشة في هذه النظرية أنها لا تعدو فرضية من دون دليل. فكل نظرية فلسفية تاريخية لابد لها إما من الاعتماد على التجارب التاريخية حول الاحداث الخارجية في زمانها ثم يعمم لسائر الازمنة أو الاعتماد على الشواهد التاريخية السابقة وتعميمها للحاضر والمستقبل، أو يكون اثباتها عن طريق القياس والاستدلال المنطقي على اساس الاصول العلمية، أو المنطقية والفلسفية التي تكون مقبولة مسبقاً. وفرضية المادية التاريخية لا تبتني على شيء من المذكورات. أما

الاحداث الواقعة في عهد ماركس وانجلز فلم تكن قابلة للتفسير بذلك، حتى صرّح انجلز: (أن ما ارتكبته أنا وماركس في بعض الكتب من الخطأ في اهمية الاقتصاد لم يشمل أحداث زماننا، لأننا لما وصلنا الى تفسيرها واجهنا الواقع الخارجي بنفسه، فلم نرتكب ذلك الخطأ بالنسبة اليها). وأما الاحداث التاريخية طوال الآلاف من السنين فلا تؤيد هذه الفرضية، بحيث إن من يراجع كتاب (قال الفيلسوف) الذي حاول فيه الماركسيون تفسير التاريخ الماضي بالمادية التاريخية يتعجب بشدة من تلك التأويلات. فمثلاً ورد في كتاب (تاريخ جهان....).... (١).

٢ - تبدل رأي المؤسسين: -

ذكرنا مراراً أن ماركس يعتبر العامل الاقتصادي أساس المجتمع، وسائر العوامل هيكل البناء. وهذا التعبير كاف في اثبات تعلق جميع العوامل من جانب واحد بالعامل الاقتصادي. مضافاً الى أنه صرح في كثير من عباراته التي نقلناها سابقاً أن التأثير والتعلق من جانب واحد، بمعنى أن العامل الاقتصادي هو المؤثر، وسائر الشؤون الاجتماعية متأثرة فقط، والعامل الاقتصادي يعمل مستقلاً، وسائر العوامل متعلقة به.

والواقع أن ذلك مما تستوجبه نظريات ماركس، سواء صرّح بها أم لم يصرّح. كمنظريه تقدم المادة على الروح، وتقدم الحاجات المادية على الحاجات المعنوية، وتقدم علم الاجتماع على علم النفس، وتقدم العمل على الفكر.

ولكن ماركس تعرض في كثير من تأليفه لموضوع آخر على أساس

١ - مع الاسف وجدنا في نسخة الاصل المكتوب بيد الاستاذ الشهيد فراغاً في هذا الموضوع بمقدار سبعة اسطر. والكتاب المذكور على أقوى الاحتمالات هو كتاب (تاريخ جهان باستان)، ولم نجد الجزء الاول منه في مكتبته حتى نحاول استخراج موضع الشاهد بالقرائن او وضع العلامة. والظاهر أن الجزأ الاول هو موضع استشهاد الاستاذ. ونأمل ان نجده عند احد أصدقائه فنستخرج محل الشاهد ونضيفه الى الكتاب في الطبعة الآتية.

المنطق الديالكتيكي مما يعّد تبديلاً للرأي، أو عدولاً نوعاً ما عن المادية التاريخية بصورة عامة وذلك هو موضوع التأثير المتقابل. فبناءً على أصل التأثير المتقابل يجب أن لا نعتبر الرابطة العلية من جانب واحد، فإذا كان (أ) علة ومؤثراً (ب) فلا بد أن يكون (ب) بدوره علة ومؤثراً (أ) بل بناءً على هذا الأصل هناك نوع من الترابط والتأثير المتقابل بين جميع أجزاء الطبيعة، وبين جميع أجزاء المجتمع.

وهنا لا نريد البحث عن أن هذا الأصل الديالكتيكي بهذا الوجه صحيح أم خطأ، إنما نريد أن نقول إن مقتضى هذا الأصل إلغاء الأولوية في الرابطة بين كل شيئين، سواء كانا المادة والروح، أو العمل والفكر أو العامل الاقتصادي وسائر العوامل الاجتماعية. إذ لا معنى للأولوية والتقدم، وكون شيء أساساً والآخر بناءً، إذا كان الشئان مترابطين، وكل منهما شرط لوجود الآخر، ومحتاج في وجوده إلى الآخر.

وماركس في بعض عباراته اعتبر العمل الاقتصادي صاحب الدور الأصلي وغير الأصلي في التأثير، ولم يعترف بتأثير للبناء في الأساس وفد نقلناه سابقاً. وفي بعض عباراته قال بالتأثير المتقابل بين الأساس والمبنى، ولكنه اعتبر الأساس صاحب الدور الأصلي والنهائي في التأثير. وورد في كتاب (تجديد نظر طلبي از ماركس تا ماثو) الموازنة بين كتابي ماركس: (رأس المال) و(نقد علم الاقتصاد)، وأنه ذهب فيها معاً إلى الدور المصيري للاقتصاد من جانب واحد.

ثم قال: (ومع ذلك فقد أضاف ماركس عن علم أو عن غير علم على هذا التعريف بأن العوامل الظاهرية في المبنى الاجتماعي يمكنها أن تلعب دوراً أصلياً في المجتمع، وإن كان العامل الأساس في الأولوية) (١)

١ - تجديد نظر طلبي ص ٢٢٢.

ثم تساءل المؤلف: ما هو الفرق بين الدور الحاكم والمصيري الذي يلعبه دائماً العامل الاقتصادي وهذا الدور الاصلي الذي قد يلعبه عامل آخر في بعض الأحيان؟ أى إن العامل الظاهري اذا كان يلعب في بعض الأحيان دوراً اصلياً فلا بد ان يكون في تلك الحالة دوراً حاكماً و مصيرياً ايضاً، بل إن مانعته عاملاً ظاهرياً يكون في ذلك الوقت هو العامل الاساس، و مانعده العامل الاساس هو العامل الظاهري.

وذكر انجلز في رسالة له الى رجل يدعى (يوسف بلوخ) في أواخر أيام حياته: (أن العامل المصيري في التاريخ — وفقاً لآخر ماتوصلت اليه نظرية المادية التاريخية — هو توليد وتجديد الحياة الواقعية. (١) لأننا ولا ماركس لم نقل شيئاً أكثر من هذا. فاذا جاء بعد ماركس من يمسح هذه الأطروحة، بحيث يظهر منه أن العامل الاقتصادي هو العامل المصيري الوحيد، فإنه يكون قد بطل العبارة الى عبارة جوفاء فارغة جزافية (٢) فالوضع الاقتصادي هو الأساس. ولكن عواملاً أخرى ظاهرية، كالمحتوى السياسي للصراع الطبقي ونتائجه (أي المؤسسات التي تستقر بعد النصر المظفر)، والمحتوى الحقوقي، بل حتى ردود الفعل لهذه المصارعات الواقعية في أذهان المشتركين والنظريات السياسية والحقوقية والفلسفية والمدركات الدينية، وتطور هذه الأمور بعد ذلك الى تأسيسات منظمة، كل ذلك يؤثر ايضاً في مجرى الصراع التاريخي، وفي

١ — إن انجلز — كما اشار اليه مؤلف الكتاب — مع استعمال كلمة (توليد وتجديد الحياة الواقعية) بدلاً من التوليد (الانتاج) المادي والاقتصادي، والذي لا يختص — كما اوضحه انجلز في كتاب (الملكية الخاصة سبب تشكيل الاسرة والدولة) — بانتاج وسائل المعيشة، بل يشمل التوليد البشري ايضاً (أقول) مع استعمال هذه الكلمة نفى — تلويحاً — أن يكون العامل الاقتصادي هو العامل المصيري الوحيد: واعترف بدور العامل الجنسي والعائلي. وهذا ايضاً نوع من العدول عن المادية التاريخية.

٢ — اضاف مؤلف الكتاب هتاين قوسين هكذا: (تبدل رأي بسيط و واضح).

كثير من الحالات تعين و جهته بصورة جدية. فجميع هذه العوامل في حالة تبادل الفعل ورد الفعل، ومن بينها تشق الحركة الاقتصادية طريقها بصورة أمر ضروري خلال كتلة من التناقضات اللانهائية. (١)

عجبا! اذا كانت النظرية القائلة: (إن العامل الاقتصادي هو العامل المصيري الوحيد) عبارة مجردة جوفاء جزافية فن هو قائل ذلك غير ماركس؟! أضف الى ذلك أنه لو كانت العوامل التي تدعى ظاهرية في كثير من الحالات تعين وجهة الصراع التاريخي بصورة جدية فلا تنحصر في العامل الاقتصادي. إذن فما معنى ان (الحركة الاقتصادية تشق طريقها بصورة أمر ضروري خلال كتلة من التناقضات اللانهائية)؟!

وأعجب من ذلك أن إنجلز في هذه الرسالة بالذات يتحمل ويحمل ماركس قسماً من مسؤولية هذا الخطأ وبتعبيره (هذا المسخ) يقول: (إني و ماركس نتحمل قسماً من مسؤولية هذا الأمر الذي جعل الشباب يهتمون بالعامل الاقتصادي أكثر مما هو حقه. أما نحن فكنا مضطرين في مواجهة المخالفين لنا الى الإصرار على هذا الأصل الذي كانوا يرفضونه، ولذلك لم تكن لنا فرصة ولا مجال للاعتراف بحق سائر العوامل التي كانت شريكة بدورها في العمل). (٢)

ولكن هناك من يفسر هذا التأكيد المفرط لماركس وإنجلز على دور العامل الاقتصادي بوجه آخر، عكس ما ذكره إنجلز. ويقولون إن هذا التأكيد المفرط لم يكن في مواجهة المخالفين المنكرين، بل في مواجهة الرقباء الموافقين لهذه النظرية من اجل انتزاع السلاح من ايديهم. قال في كتاب (تجديد نظر طلي...) في بيان السبب لتأليف

١ - تجديد نظر طلي ص ٤٨١ - ٢٨٢.

٢ - ماركس وماركسيسم ص ٢٤٥ والواقع انه عذرا قبح من الذنب، فهذا نوع من اللجاج اوعلى الاقل تضحية بالحقيقة في سبيل المصلحة.

كتاب (نقد علم الاقتصاد) الذي اعتمد فيه ماركس بصورة منحصرة على العامل الاقتصادي اكثر من سائر كتبه، وقد مرت عبارته المعروفة في مقدمة الكتاب: (والسبب الآخر لتأليف (نقد علم الاقتصاد) هو انتشار كتاب لبرودون تحت عنوان (دليل بائع الاسهم في سوق السهام، وكتاب آخر لداريمون من اتباع (برودون)... ولما رأى ماركس رقباءه اي اتباع (برودون) من جانب، واتباع (لاسال) من جانب آخر يؤكدون على أهمية العامل الاقتصادي، ولكن بطريقة اصلاحية (لاثورية)، حاول ان ينتزع هذا السلاح من ايديهم، ويستعمله بصورة ثورية، واستلزم ذلك جود عقائده ومقبوليتها لدى العوام) (١).

واما (ماو) فقد بالغ في تجديد النظر في مفهوم المادية التاريخية، وكون الاقتصاد اساساً نظراً الى الضرورة التي اقتضتها اوضاع الصين، ولتوجيه الدور الذي لعبته الثورة الصينية وقيادتها بالذات، بحيث لم يبق من المادية التاريخية وكون الاقتصاد اساساً، — وبالنتيجة — من الاشتراكية العلمية — كما يقولون — المبتنية على المادية التاريخية إلا الاسم والتلاعب بالالفاظ.

يقول ماو في رسالته حول التناقض تحت عنوان (التناقض الاساس والجهة الاساسية في التناقض): (ان الجهة الاساسية وغير الاساسية في التناقض قد يتبادلان وبذلك تتغير خصائص الاشياء والظواهر. ففي موضع خاص من امر تاريخي معين، او في مرحلة خاصة من تطور التناقض في شيء قديكون (أ) يشكل الجهة الاساسية في ذلك التناقض، و (ب) يشكل الجهة غير الاساسية فيه، وفي مرحلة أخرى، أو في موضع آخر من ذلك الامر التاريخي يتغير موضع هاتين الجهتين، نتيجة لنقصان أو زيادة القوة في كل من جهتي التناقض في الصراع مع الاخرى ضمن تطور الشيء أو الظاهرة) (٢)

١ — تجديد نظر طلي ٢١٨ — ٢١٩.

٢ — (جهاز رسالة فلسفي) ص ٥٤ — ٥٥.

ثم يقول: (ربما يتوهم أن هذه الاطروحة (تبادل الموضع في الجهة الاساسية) لا تصدق في قسم من التناقضات. فيقولون مثلاً: إن القوى المنتجة هي الجهة الاساسية في تناقض القوى المنتجة وعلاقات الانتاج، وكذلك التجربة في تناقض الفرضية والتجربة، والعامل الاقتصادي في تناقضه مع العوامل الأخرى. وهذا لا يتبدل ابداً. ان هذا النوع من التفكير يختص بالمادية الميكانيكية، وهي اجنبية عن المادية الديالكتيكية. ومن الواضح ان كلا من القوى المنتجة والتجربة والعامل الاقتصادي له دور هام ومصيري على وجه العموم. والذي ينكر هذه الحقيقة ليس مادياً أصلاً. وفي نفس الوقت لابد من الاعتراف بان علاقات الانتاج والفرضية والبناء العلوي قد يكون لها ايضاً دور هام مصيري في اوضاع خاصة. فاذا لم تتمكن القوى المنتجة من التطور والتكامل — الامع تغيير في علاقات الانتاج، فإن لتغييرها (١) حينئذ دوراً هاماً مصيرياً. وعندما تصدر هذه الجملة من لينين: (لا يمكن ان توجد حركة ثورية الامع فرضية ثورية) في الدستور اليومي يكتسب خلق الفرضية ونشرها دوراً هاماً مصيرياً. وعندما يحول المبنى العلوي من سياسة وثقافة وغيرهما دون تطور العامل الاقتصادي يكون التطور السياسي والثقافي قد اكتسب دوراً هاماً ومصيرياً. هل هذه الاطروحة تنقض المادية؟ كلا، لاننا نعترف أن المادة تعين الروح، والوجود الاجتماعي يعين الشعور الاجتماعي في المسير العام لتطور التاريخ، ولكننا نعترف في نفس الوقت ولا بد لنا من ان نعترف بان للروح على المادة، وللشعور الاجتماعي على الوجود الاجتماعي، وللبنى العلوي على العامل الاقتصادي الاساس تأثير متقابل. اذن فنحن لاننقض المادية فحسب، بل نرد المادية الميكانيكية، وندافع عن المادية الديالكتيكية) (٢)

١ — بواسطة العوامل الظاهرية من عسكرية وسياسية وثقافية و.و.و.

٢ — چهار رساله فلسفی ۵۸ — ۵۹.

ولكن مايقوله ينقض المادية التاريخية تماما، فهو حينما يقول:
(اذا كانت علاقات الانتاج مانعة من تطور القوى المنتجة)، أو يقول:
(اذا كانت الحركة الثورية متوقفة على فرضية ثورية)، أو يقول: (اذا
كان البناء العلوي مانعا من تطور الاساس)، فانما يقول شيئا يتحقق في
الواقع، ويجب ان يتحقق، ولكن المادية التاريخية تقول: ان تطور القوى
المنتجة تغير علاقات الانتاج جبرا، وإن الفرضية الثورية تتحقق بصورة
ذاتية حتما، وإن العوامل الظاهرية تتغير تبعا للعامل الاساس قطعاً.

وقد صرح بذلك ماركس في مقدمة كتاب (نقد علم
الاقتصاد)، حيث قال: (إن القوى المنتجة في المجتمع في مرحلة معينة من
التطور والتوسعة تدخل في صراع مع علاقات الانتاج الموجودة (أو
علاقات الملكية، وهي مصطلح حقوقي لعلاقات الانتاج) مع ان القوى
المنتجة كانت تعمل حتى الآن في ضمن تلك العلاقات. فهذه العلاقات
التي كانت في الماضي تشكّل مظهرها لتكامل القوى المنتجة اصبحت الآن
عائقا في طريق تكاملها. وأذاً يبدأ عصر الثورة الاجتماعية، فتبدل
الاساس الاقتصادي يهدم المبنى العظيم بسرعة أو ببطء) (١)

اذن فتغير علاقات الانتاج قبل تطور القوى المنتجة لفسح المجال
أمام تطورها، وتأسيس الفرضية الثورية قبل الثورة المنبثقة من ذات الفكر
الثوري، وتغيير العوامل الظاهرية لكي يتمكن العامل الاساس من
التغيير، كل ذلك يعني تقدم الفكر على العمل، وتقدم الروح على المادة،
واستقلال العوامل السياسية والفكرية في قبال العامل الاقتصادي،
وبالتالي نقض المادية التاريخية.

وأما مايقوله (ماو) من أننا إذا قلنا بالتأثير من جانب واحد، فقد
نقضنا المادية الديالكتيكية فهو صحيح، إلا أننا نسأل: ما الحيلة؟ وهذه
الإشتركية العلمية — كما يزعمون — تبتني على التأثير من جانب واحد، خلافاً

للمنطق الديالكتيكي، أي خلافاً لأصل التأثير المتقابل. إذن فلا بدّ أمّا من التسليم لما يدعى بالإشتراكية العلمية ونقض المنطق الديالكتيكي، وأمّا من قبول هذا المنطق ورفض الإشتراكية العلمية وما يبتني عليها، أي المادية التاريخية.

أضف الى ذلك أنّنا نتساءل ما معنى قوله: (نحن نعترف أن المادة تعيّن الروح، والوجود الاجتماعي يعين الشعور الاجتماعي في المسير العام لتطور التاريخ) مع أنه يقول بتبادل الجهة الأساسية في التناقض، فقد تكون القوى المنتجة معينة لعلاقات الانتاج، وقد يكون بالعكس. والحركة الثورية قد تخلق الفرضية، وقد يكون بالعكس. وقد يتغير العامل الاقتصادي بتأثير السياسة والثقافة والقوة والذين ونظائرها، وقد يكون بالعكس. إذن فقد تكون المادة هي المعينة للروح، وقد يكون الامر بالعكس. وقد يكون الوجود الاجتماعي هو الذي يعين الشعور الاجتماعي، وقد يكون بالعكس.

والواقع أن ما أبداه ما وتحت عنوان تبادل الجهة الأساسية في التناقض توجيه للماوية التي ظهر أنها مخالفة عملياً مع المادية التاريخية الماركسية، وليس ذلك توجيهها للمادية التاريخية الماركسية، وإن تظاهر به. وبذلك أثبت ما وعملياً أنه أيضاً — كما ركس أذكى من أن يكون ماركسيا دائماً — فالثورة الصينية التي قادها ما ونقضت في مرحلة العمل الإشتراكية العلمية والمادية التاريخية وبالتالي الماركسية نفسها.

فالصين بقيادة ما وولبت النظام الإقطاعي الصيني القديم بثورة فلاحية، وأقر مكانه نظاماً اشتراكياً. مع أن قوانين الإشتراكية العلمية والمادية التاريخية تقول بأن المجتمع الذي يمر بالمرحلة الإقطاعية لا بد من وصوله الى المرحلة الصناعية والرأسمالية، وبعد بلوغه قمة المرحلة الصناعية يخطو نحو الاشتراكية. فبناءً على المادية التاريخية كما أن الجنين في الرحم لا يمكنه القفز من بعض المراحل، كذلك المجتمع لا يمكنه أن يصل إلى المرحلة النهائية إلا بالمرور في جميع المراحل المترتبة المتوالية. لكن

ماو أثبت عمليا أنه من تلك القوالب اللاتي يولدن الجنين في شهره الرابع سالما كاملا غير معيب. وأثبت أن القيادة والتعليمات الحزبية والتنظيم السياسي والفرضية الثورية والشعور الإجتماعي، أي كل ما يعتبره ماركس من نوع الشعور لامن نوع الوجود، ومن نوع البناء العلوي لامن نوع الاساس، ولايعتبره اصلا، كل ذلك خلافا لما يدعيه ماركس— يمكنها أن تغيّر علاقات الانتاج، وتجعل البلد صناعيا. وهكذا جعل مايدعى بالاشتراكية العلمية ملغاة بلا اثر.

هذا وقد نقض ماو الفرضية الماركسية حول التاريخ بوجه آخر. وذلك لان طبقة الفلاحين في الفرضية الماركسية، أو على الاقل من وجهة نظرماركس نفسه، وان كانت واجدة للشرط الاول والثاني من شروط الطبقة الثورية، وهما الوقوع تحت الاستثمار وعدم الملكية، إلا أنها فاقدة للشرط الثالث، وهو التكتل والتعاون والتفاهم والشعور بالقوة الثورية لها. ولذلك فان طبقة الفلاحين لايمكنها أبدا أن تبتدئ بالثورة، وأكثر مايكون أنها في بعض الاحيان، وفي المجتمعات المنقسمة الى العمال والفلاحين قد تتبع طبقة البروليتاريا في الثورة. بل إنّ طبقة الفلاحين في نظر ماركس: (طبقة حقيرة رجعية بالذات) و(ليس لهم أي إبتكار ثوري). (١) وقد أبدى رأيه في سكان الريف في رسالة له إلى انجلز حول ثورة بولونيا فقال: (اهل الريف طبقة حقيرة رجعية بالذات... يجب أن لا يدعون الى النضال). ولكن ماو صنع من هذه الطبقة الرجعية بالذات، ومن هؤلاء الاراذل الذين يجب ان لا يدعون الى النضال طبقة ثورية، وقلب بهم ذلك النظام العريق. وماركس لا ينكر قدرة الفلاحين على قيادة الثورة الاشتراكية فحسب، بل ينكر أيضا دورهم في الانتقال من النظام الاقطاعي الى النظام الرأسمالي. فالطبقة التي تنقل المجتمع من الاقطاعية الى الرأسمالية، وتكون ثورية في تلك

١ — تجديد نظر طلبي نقلًا عن (آثار برگر يده) ٢٣٤.

المرحلة التاريخية هي الطبقة البورجوازية لا الفلاحين. ولكن ما لهذه الطبقة الحقيرة الرجعية ذاتا جعل المرحلتين مرحلة واحدة، وقفز من الاقطاعية الى الاشتراكية رأسا. إذن فهو على حق اذا حاول توجيه الماوية بابتكار اصل تبادل الجهة الاساسية في التناقض بعد ان فارق الماركسية في كل هذه الوجوه. ثم حاول اخفاء الواقع والتظاهر بأنه قد فسر الماركسية والمادية التاريخية والاشتراكية العلمية تفسيراً علمياً. وقد تعلم ما وكيف يترك الماركسية في مرحلة العمل عند اللزوم من سلفه المعتبر لينين. فهو أيضاً ثار وأسس دولة اشتراكية قبل ماو في روسيا، وهي كانت أيضاً منقسمة الى حقلي الصناعة والزراعة، حيث وجد أن عمره لا يكفي فيصبر حتى تتبدل روسيا القيصرية الى بلد صناعي تماماً، ثم تتطور الرأسمالية واستثمار العمال، فوصل الى مرحلتها النهائية، فتحدث ثورة ذاتية بمحركة ديناميكية، وشعور ثوري منبعث من ذات المجتمع، ويتحقق التغير العام. ورأى أن الوقت لا يسمح لينتظر حتى تتم دورة الحمل، ويأتي وقت المخاض، فيقوم هو بشؤون المرأة القابلة. ولذلك شرع من البناء العلوي، من الحزب والسياسة والفرضية الثورية والقوة، فبذل الدولة النصف صناعية في روسيا آنذاك الى الاتحاد السوفياتي الاشتراكي الحاضر. وبذلك تحقق المثل الفارسي المعروف: (إن عقدة واحدة من القرن خير من ذراع من الذيل) فلم يلبث بانتظار الذيل الماركسي الطويل، والقابلية الديناميكية الذاتية للعامل الاقتصادي في المجتمع الروسي، والثورة المنبعثة من ذات المجتمع. واستفاد من القرن القصير، من القوة والسياسة والتنظيم الحزبي والشعور السياسي.

٣ — نقض التطابق الضروري بين الاساس والبناء العلوي: —

بناء على نظرية المادية التاريخية لا بد في المجتمع دائماً من وجود تطابق بين الاساس والبناء العلوي، بحيث يمكن معرفة الاساس بمعرفة البناء (على صورة البرهان الآتي — اصطلاحاً — وهي معرفة نصف

كاملة)، ويمكن معرفة البناء بمعرفة الاساس (على صورة البرهان اللتي — اصطلاحاً — وهي معرفة كاملة). واذا تغير الاساس، وانتقض التطابق بينه وبين البناء ينتفي التعادل الاجتماعي بالضرورة وتبدأ المشكلة، وينهدم البناء بالضرورة عاجلاً أو آجلاً. ومادام الاساس باقيا على حاله فالبناء العلوي ايضا ثابت وبقا بالضرورة.

هذا ولكن الاحداث التاريخية المعاصرة أثبتت خلاف ذلك، ألا أن ماركس وانجلز عاشا سلسلة من المشاكل الاقتصادية من سنة ١٨٢٧، حتى سنة ١٨٤٧ وتعقبها ثورات سياسية واجتماعية فزعما أن الثورات الاجتماعية نتائج ضرورية للمشاكل الاقتصادية.

ولكن — كما قال مؤلف كتاب (تجديد نظر طلبي) —: (انظر الى تلاعب التاريخ، اذ لم نجد منذ عام ١٨٤٨ حتى الآن في البلدان الصناعية مشكلة اقتصادية تتعقبها ثورة. وحتى في عصر ماركس وقبل موته حدث طغيان القوى المنتجة على علاقات الانتاج اربع مرات، ولم تحدث منها اي ثورة. وجاء بعد ذلك بعض علماء الاقتصاد ك (ج. شومپتر) فبالغوا في حسن الظن بالمشاكل الصناعية، فسموها (التهدمات الخلاقة)، واعتبروها نوافذ توجب الاطمينان بعودة التعادل والنمو الاقتصادي).

وقد تقدمت الدول الكبرى، كبريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الامريكية تقدما صناعيا عظيما، ووصلت فيها الرأسمالية الى قمة المرحلة، وخلافا لتوقعات ماركس الذي اعتبر هذه الدول في مقدمة الدول التي تحقق ثورات عمالية، وتؤسس دولا اشتراكية، لم يتغير نظامها السياسي والحقوقى والديني، وكل مايعتبر من اجزاء البناء العلوي. فالطفل الذي إنتظر ماركس ولادته مضت عليه الأشهر التسع ولم يولد، بل مضت عليه تسع سنين، بل بلغ تسعين سنة ولم يولد، ولا ترجى ولادته.

ولاشك أن هذه الأنظمة ستسقط آجلاً أو عاجلاً، إلا أن الثورة

التي تتوقع في هذه البلدان ليست ثورة عمالية قطعاً. ولن تتحقق فيها
الفرضية الماركسية للتاريخ. كما أن الدول المسماة اشتراكية، والانظمة
الحاكمة عليها ستسقط ايضاً، ولا تبقى على هذه الحال. ولكن النظام
المستقبل لن يكون رأسمالياً.

وفي قبال هذه الحقيقة وصلت الاشتراكية الى بعض البلدان في
اوربا الشرقية وآسيا وامريكا الجنوبية، مع انها لم تكن قد وصلت حد
المخاض. ونجد اليوم دولاً متشابهة من حيث العامل الاساس، ولكنها
مختلفة من حيث البناء العلوي. وأحسن مثال له الدولتان الكبريان
الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة. كما أن الولايات المتحدة واليابان
متوافقتان من حيث النظام الاقتصادي، وهوالرأسمالية، ولكنها تختلفان
في النظام السياسي والدين والاخلاق والتقاليد والفن. وهناك بلدان
متشابهة ومتوافقة من حيث النظام السياسي والديني وغيرهما، مع
اختلاف كبير في الوضع الاقتصادي. كل ذلك شواهد على أن التطابق
الضروري بين الاساس والبناء العلوي، كما تقوله المادية التاريخية توهم
محض.

٤ — عدم التطابق بين الموقع الطبقي والموقع الايديولوجي: —
بناءً على المادية التاريخية — كما بينا سابقاً — لا يمكن للبناء
العلوي أن يتقدم على الاساس أبداً في أي مرحلة من مراحل التاريخ.
إذن فالمعلومات في كل مرحلة وكل عصر وزمان ترتبط بذلك الزمان
بالضرورة، وبعد انقضائه تصبح قديمة ومنسوخة وتودع محفظة التاريخ.
فالمعلومات والفلسفات والاطروحات والتنبؤات والاديان كلها مواليد
قهريّة للمقتضيات الخاصة بعصر ظهورها، ولا يمكنها ان تتطابق مع
مقتضيات عصر آخر.

ولكن الثابت في مرحلة العمل والخارج خلاف ذلك. فكثير
من الفلسفات والشخصيات والافكار والمعلومات فضلاً عن الاديان قد
تتحقق متقدمة على عصرها وزمانها وطبقها. وكم من فكرة بقيت تلمع

في سماء التاريخ، مع أن المقتضيات المادية لعصر حدوثها قد انعدمت تماماً.

ومن العجيب أن ماركس فارق الماركسية في هذا الموضع أيضاً في بعض كلماته، فقد قال في كتابه المعروف (الأيديولوجية الألمانية): (قد نرى في بعض الأحيان أن المعلومات تسبق العلاقات التجريبية المعاصرة، بحيث يمكن الاستناد والاعتماد على فرضيات العلماء السابقين كحجة في فضال العصر المتأخر عنهم)(١).
٥ — استقلال التطور الثقافي: —

تقول المادية التاريخية: إن الثقافة والعلم في المجتمع كسائر عوامله من السياسة والقضاء والدين متعلق بالعامل الاقتصادي، ولا يمكن له أن يتطور مستقلاً عن العامل الاقتصادي، فالعلم إنما يتطور بعد تطور وسائل الإنتاج والعامل الاقتصادي.

ومن المعلوم — أولاً — أن وسائل الإنتاج من دون تأثير العامل البشري لا تتطور بنفسها. فهي إنما تتكامل تبعاً لعلاقات الإنسان مع الطبيعة وضمن أبحاثه وتجاربه. فتطور وسائل الإنتاج وتكاملها مع التكامل الفني والعلمي للإنسان توأمان. ولكن ما هو السابق منها؟ هل الإنسان يحصل على اكتشاف أولاً ثم يجري عليه تجاربه وصناعاته، أم أنه يجرب في عالم الصناعة ثم يحصل على اكتشاف؟ لا شك أن الثاني هو الصحيح. فن البديهي أن كشف القوانين العلمية والاصول التكنولوجية إنما يتم ضمن فحوص الإنسان وتجاربه. وإذا لم يرتبط الإنسان بالطبيعة ولم يفحص ولم يجرب لم يحصل على كشف أي قانون علمي من قوانين الطبيعة أو تأسيس أي أصل فني. وهذا لا كلام فيه.

إنما البحث في أنه بعد الفحص والتجربة هل يبدأ الإنسان بالتكامل

١ — تجديد نظر طلبي ص ١٧٣.

العلمي في ذاته، ثم يخلق في الخارج الوسائل الفنية، أم إن العكس هو الصحيح؟ لا شك أن الصحيح هو الشق الأول من الترديد.

هذا مضافاً إلى أن التعبير بالنمو والتطور والتكامل في الإنسان تعبير حقيقي، وفي وسائل الانتاج وغيرها من الوسائل الفنية تعبير مجازي. فالتكامل والتطور الحقيقي هو أن واقعا خارجيا يصل من مرحلة دانية الى مرحلة عليا، والتطور المجازي هو أن لا يتغير الواقع الخارجي بعينه، وإنما ينعدم وينسخ ويخلفه أمر آخر مغاير له. فالطفل حينما يكبر يصبح أن يقال حقيقة: إنه نما وتكامل، أما إذا استبدل معلم الصف بمعلم أعلم منه وأقدر على التربية فالوضع التعليمي في الصف قد تكامل، ولكنه تكامل مجازي. فتكامل الانسان في صنع الوسائل تكامل حقيقي، إذ ينمو ويتطور من الجهة المعنوية واقعا. ولكن تكامل الصناعة كصناعة السيارة حيث تأتى منه كل عام موديلات جديدة أكثر تعقيداً وأجهزة تكامل مجازي، بمعنى أنه ليس هناك واقع خارجي يترك مرحلة دانية ويصل الى مرحلة عالية واقعا. فالسيارة المصنوعة في العام الماضي لم تتغير أجهزتها، بل انعدمت ونسخت وجاءت مكانها سيارات أخرى. وبعبارة أخرى إنعدم الفرد الناقص واستبدل بفرد كامل، لأن فرداً واحداً إنتقل— في زمانين— من مرحلة النقص الى مرحلة الكمال. وإذا كان هناك تكامل حقيقي وتكامل مجازي متعاصرين، فلا شك أن التكامل الحقيقي هو الاصل والمجازي هو الفرع.

ثم إن ذلك لو صبح فإنما يصح في العلوم الفنية، وأما سائر العلوم كالطب وعلم النفس وعلم الاجتماع والمنطق والفلسفة والرياضيات فلا يمكن فيها القول بالتعلق من جانب واحد. فتطور العلوم يرتبط بتطور الوضع الاقتصادي بنفس المقدار الذي يرتبط به الوضع الاقتصادي بتطور العلوم أو أقل منه. كما أعلن ذلك (ك. شمولر) ضد الماركسية قال:

(لاشك أن الوضع الاقتصادي شرط ضروري للبروز الثقافي الممتاز، ولكن لاشك أيضا في ان الحياة المعنوية والخلقية تتطور باستقلال)(١)

وإذا حذفنا من نظرية (اوغست كونت) الفرنسي قوله بانحصار معنويات الانسانية في الذهن، مع انه قسم من الاستعداد البشري ومعنويته، لكانت نظريته اثنم بكثير من نظرية ماركس في التكامل الاجتماعي. فهو يدعي: (أن الظواهر الاجتماعية تتبع ضرورة علمية دقيقة، فهي تظهر كتطور ضروري في المجتمعات البشرية تحت قيادة الذهن البشري المتطور)(٢)

٦ — المادة التاريخية تنقض نفسها: —

إن المادية التاريخية تقول بأن كل فكر وكل نظرية فلسفية او علمية وكل نظام خلقي بمقتضى كونها تجليا للاوضاع المادية والاقتصادية الخاصة، ومتعلقة بالاوضاع الخارجية المختصة بها، لا يمكن ان يكون لها اعتبار مطلق وقيمة مطلقة، بل تختص بزمانها الخاص. ومع انقضائه وتبدل الاوضاع المادية والاقتصادية — وهو أمر قهري لا يقبل الاجتناب — يفقد ذلك الفكر أو النظرية الفلسفية أو العلمية وذلك النظام الخلقي صحته واعتباره، ولا بد من استبداله بفكر جديد، ونظرية جديدة.

وبناء عليه فالمادية التاريخية أيضا — وهي نظرية أُلقيت من جانب بعض من الفلاسفة وعلماء الاجتماع — مشمولة لهذا القانون العام. اذ لو لم تكن مشمولة له لكان هناك إستثناء من هذا القانون، وهناك قانون او قوانين علمية او فلسفية اصيلة لا تتبع العامل الاقتصادي الأساس. وإذا كانت مشمولة له فالمادية التاريخية من حيث الصحة

*

١ — تجديد نظر طلبي ص ٢٣٩.

٢ — مراحل اندیشه در جامعه شناسی ص ١٠٢.

والاعتبار تختص بزمان محدود ومرحلة خاصة، وهي تلك المرحلة التي ظهرت فيها لا قبلها ولا بعدها. إذن فعلى كلا التقديرين تنتقض المادية التاريخية، أي إن المادية التاريخية بما أنها فرضية أو نظرية فلسفية وكجزء من البناء العلوي إما أنها تشمل غيرها ولا تشمل نفسها إذن فهي ناقضة لنفسها، وإما أن تشمل نفسها وغيرها ولكن في مرحلة معينة من الزمان، وفي غيرها لا تشمل نفسها ولا غيرها. ومثل هذه المناقشة تصدق في المادية الديالكتيكية، حيث إنها تعتبر أصل الحركة وأصل التأثير المتقابل شاملين لكل شيء حتى الأصول العلمية والفلسفية. وقد بحثنا عنها في الجلد الأول والثاني من كتاب (أصول فلسفه وروش رئاليسم). ومن هنا يتضح أن ما يقال من أن العالم معرض للمادية الديالكتيكية، والمجتمع معرض للمادية التاريخية قول لا أساس له.

وهناك مناقشات أخرى ترد على المادية التاريخية أعرضنا عن ذكرها في هذا المقام.

ولا يمكنني إخفاء تعجبي من أن نظرية تكون إلى هذا الحد فاقدة لكل أساس واعتبار ومغايرة للعلم، ومع ذلك تشتهر بأنها علمية. وهنا يتجلى التأثير العجيب للدعاية.

الاسلام والمادية التاريخية

هل يقبل الاسلام المادية التاريخية؟ هل يبتني تحليل وتفسير الأحداث التاريخية في منطق القرآن على المادية التاريخية؟ هناك من يظن ذلك، ويدعي أن هذه الفكرة كانت أساساً لتفسير التاريخ وتحليله في القرآن المحمدي قبل ماركس بأكثر من ألف سنة. من هؤلاء الدكتور علي الوردي من الأساتذة الشيعة في العراق الذي ألف كتاباً قامت حوله الضوضاء، ومنها كتاب (مهزلة العقل البشري). ولعله أول من تعرض لهذا الموضوع. وقد أصبح اليوم هذا النوع من التحليل التاريخي

على لسان الاسلام دليلا على التشقق بين جماعة من الكتاب المسلمين،
وصار موضة العصر.

ولكننا نعتقد أن من يفكر هكذا فهو إما أنه لا يعرف الاسلام
معرفة صحيحة، أولا يعرف المادية التاريخية معرفة صحيحة، أولا يعرف
شيئا منها كذلك. وملاحظة المبادئ الخمسة والنتائج الستة للمادية
التاريخية التي اوضحناها كاف لمن يكون مطلعاً على منطق الاسلام أن
يعلم أنها في طرفي نقيض.

وحيث إن هذا النوع من التفكير حول المجتمع والتاريخ،
وخصوصاً إذا تحلى بالصبغة الاسلامية كذبا واتسم بطابع الاسلام
افتراء، يشكّل خطراً عظيماً على الثقافة والمعارف الاسلامية والفكر
الاسلامي، فكان إزاما علينا أن نبث عن المسائل التي أوجدت هذا
التوهم، أو يمكن أن تكون منشأ لما يقال من أن أساس المجتمع في
الاسلام هو الاقتصاد، وأن هوية التاريخ مادية.

ولابد من أن نذكر هنا بأن ما نتعرض له من المسائل أوسع
بكثير مما تعرضوا لها في كتبهم، فهم تمسكوا ببضع من الآيات
والاحاديث، ولكننا نضيف إلى ذلك مسائل أخرى، يمكن أن تكون
موضعا للاستشهاد، ليكون البحث جامعاً وكاملاً.

١ — وردت في القرآن الكريم مفاهيم اجتماعية كثيرة. وقد نقلنا
في مباحث المجتمع زهاء ٥٠ كلمة من مفردات القرآن حول المجتمع. ومع
ملاحظة الآيات الاجتماعية في القرآن التي تشتمل على هذه المفردات
يستشعر نوع انقسام في المجتمع إلى قطبين. فقد ورد فيه نوع من هذا
الانقسام على أساس الاقتصاد، أي على أساس التمتع والحرمان
الاقتصادي، حيث عبّر عن أحد القطبين بالملأ (أي امتلاء العين
بالفخخة والكبكة) والمستكبرين والمسرّفين والمترفين، وعن القطب
الآخر بالمستضعفين (الذين أصيبوا بالذلة والاستضعاف) والناس

(الشعوب) والذرية (الصغار الذين يحتقرون ولا يملأون عينا في قبال الملأ) والأراذل والأرذلون (الأوباش) (١). وجعل هذين القطبين متقابلين. هذا من جهة. ومن جهة أخرى أقر بنوع من الانقسام على أساس المفاهيم المعنوية، فجعل أحدهما الكفار والمشركين والمنافقين والفاسقين والمفسدين، والآخر المؤمنين والموحدين والمتقين والصالحين والمصلحين والمجاهدين والشهداء.

وإذا دققنا النظر في محتوى الآيات القرآنية التي تعرضت لهذين التقسيمين وجدنا نوعا من التطابق بين القطبين الأولين المادي والمعنوي، وكذا بين القطبين الثانيين. أي إن الكافرين والمشركين والمنافقين والفاسقين هم الملأ والمستكبرون والمسرِفون والمترفون والطواغيت، لاغيرهم ولا المتشكل منهم ومن غيرهم. وإن المؤمنين والموحدين والصالحين والمجاهدين هم المستضعفون والفقراء والمساكين والعبيد والمظلومون والمحرومون، لاغيرهم ولا المتشكل منهم ومن غيرهم. إذن فالمجتمع ينقسم إلى قطبين فقط: القطب الثري الظالم المستعير ويشكله الكافرون، والقطب المستضعف ويشكله المؤمنون. وبذلك يتبين أن انقسام المجتمع الى مستضعف ومستضعف هو الذي أوجد الكافر والمؤمن. فاستضعاف الآخرين منشأ الشرك والكفر والفاق والفسق والفساد، والاستضعاف بالآخرين منشأ الايمان والتوحيد والصالح والاصلاح والتقوى.

ولكي يتضح هذا التطابق تكفي مراجعة الآيات من آية/٥٩ (الاعراف) التي تبدأ بآية (ولقد ارسلنا نوحا إلى قومه....) إلى آية/١٣٧ التي تنتهي بآية (ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا

١ — وهذا التعبير لم يقله القرآن عن نفسه، بل نقله عن لسان المخالفين.

يعرثون) ومجموعها اربعون (١) آية، وقد ورد في هذه الايات قصص الأنبياء نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام باختصار، وفي جميعها (ما عدا قصة لوط) يشاهدان الطبقة التي آمنت بالأنبياء هم المستضعفون، والطبقة التي خالفت وكفرت هم الملاك والمستكبرون. (٢) وهذا التطابق لا يمكن تفسيره وتوجيهه إلا على أساس الوجدان الطبقي الذي هو لازم للمادية التاريخية ومستلزم لها. إذن فالواقع أن مواجهة الكفر والايمان من وجهة نظر القرآن إنعكاس من مواجهة المستضعفين والمستضعفين.

وقد صرح القرآن الكريم بأن الثراء والملكية، وبتعبير القرآن (الغنى) أساس الطغيان والتمرد. أي انه يناقض التواضع والسلام، وقد دعا الأنبياء اليها. قال تعالى: (إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى) العلق ٧. فالانسان إذا رأى نفسه غنيا ثريا يشعر بالطغيان.

ونجد القرآن ايضا يذكر قصة قارون تأكيدا على الأثر السيئ الذي تتركه الملكية في الانسان. فقارون كان من الاسباط ولم يكن قبطياً، بمعنى أنه كان من قوم موسى (ع) ومن تلك الطبقة المستضعفة على يد فرعون، ومع ذلك فهذا الفرد المستضعف حينما أصبح مالكا عظيماً لاسباب خاصة تمرد وطفى على قومه المستضعفين.

قال تعالى: (ان قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم) القصص ٧٦ ألا يظهر من هذا أن فضائل الانبياء ضد الطغيان انما كان في

١ — هكذا ورد في الكتاب والصحيح انها ٧٩ آية ومن العجيب انه تكرر ذكر العدد ٤٠ (الترجم).

٢ — راجع ايضا الكهف/ ٢٨ حول من آمن بالرسول (ص) وهود/ ٢٧ والشعراء/ ١١١ حول من آمن بنوح (ع) ويونس/ ٨٣ حول من آمن بموسى (ع) والاعراف/ ٨٨ — ٩٠ حول من آمن بشعيب (ع) والاعراف/ ٧٥ — ٧٦ حول من آمن بصالح (ع). ونكتفي بهذه الآيات خوفاً من الاطالة.

الواقع نضالاً ضد الملكية والمالكيين؟ وقد صرح القرآن في بعض الآيات بأن زعماء مخاليق الانبياء كانوا من المترفين أي الغارقين في النعيم. وقد ورد هذا الامر في سورة سبأ ٣٤ كأصل وقانون عام قال تعالى: (وما ارسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون) كل هذا يدل على ان مواجهة الانبياء ومخالفهم ومواجهة الايمان والكفر كان انعكاساً لمواجهة الطبقتين الاجتماعيتين: المستضعفين والمستضعفين.

٢ — إن القرآن يدعو مخاطبيه بالناس. والناس بمعنى الجماهير، أي الشعب المحروم. وهذا يدل على أن القرآن يقر بالوجدان الطبقي، وأنه يرى أن الطبقة الوحيدة الصالحة لقبول الدعوة الاسلامية هي الطبقة المحرومة. ويدل ايضا على أن للاسلام مبعثاً طبقياً وموقفاً طبقياً خاصاً، أي أنه دين المحرومين والمستضعفين، وأن المخاطب بالايديولوجية الاسلامية هم الجماهير المحرومة فقط. وهذا دليل آخر على أن الاقتصاد هو الأساس، وأن هوية التاريخ مادية في رأي الاسلام.

٣ — لقد صرح القرآن الكريم بان القادة والمصلحين والمجاهدين والشهداء، وبالتالي الانبياء إنما يبعثون من بين السواد الاعظم لامن بين الطبقة المتنعة الثرية. قال تعالى حول النبي الاكرم (ص): (هو الذي بعث في الاميين رسولا..). الجمعة/٢ فالاميين هم الناس المنتسبون الى الأمة، والأمة ليست الا الجماهير المحرومة. وقال أيضا حول شهداء الحق: (ونزعنا من كل أمة شهيدا فقلنا هاتوا برهانكم) والمراد بالأمة هو الجماهير المحرومة وبالبرهان شهيدهم. والقول بأن قادة الحركات والثورات يبعثون بالضرورة من بين الجماهير المحرومة يعني ضرورة التطابق بين الموقع الاعتقادي والاجتماعي والموقع الاقتصادي والطبقي، وهذه الضرورة لا يمكن توجيهها إلا على أساس أن هوية التاريخ مادية، وأن الاقتصاد هو العامل الأساس.

٤ — إن ماهية حركة الانبياء في القرآن، واتخاذهم للموقف

الاجتماعي أساسية لابنائية. يستنبط من القرآن أن هدف بعثة الأنبياء ورسالتهم هو إقامة العدل والقسط، وإيجاد المساواة والمساواة الاجتماعية، ورفع الفواصل الطبقية. فالأنبياء دائماً كانوا يبتدأون من الأساس — وهو هدف رسالتهم — ويصلون إلى البناء العلوي دون العكس. فالبناء العلوي أي العقيدة والإيمان والإصلاح الخلقي والسيرة هو الهدف الثاني للأنبياء الذي كانوا يبحثون عنه بعد إصلاح الأساس.

قال الرسول الأكرم (ص): (من لامعاش له لامعاده). أي من ليست له الحياة المادية فليس له المعاد، وهو ثمرة الحياة المعنوية. وهذه الجملة تعطي تقدم المعاش والحياة المادية على المعاد والحياة المعنوية، وأن الحياة المعنوية بناء علوي متعلق بالحياة المادية وهي الأساس. وقال (ص) ايضاً: (اللهم بارك لنا في الخبز، لولا الخبز ماتصدقنا ولا صلينا). وهذه الجملة تفيد أيضاً تعلق المعنويات بالماديات، وابتنائها عليها.

إن مانجده الآن من اعتقاد أكثرية الناس بأن جهود الأنبياء كانت منحصرة في البناء العلوي، ونشر الإيمان بين الناس وإصلاح العقيدة والأخلاق والسيرة فيهم. وما كانوا يهتمون بالعامل الأساس، أو كان في الدرجة الثانية من الأهمية، أو أنهم كانوا يحاولون أن يصبح الناس مؤمنين معتقدين، ويقولون إن ذلك يستتبع بالذات إصلاح جميع الشؤون، واستقرار العدالة والمساواة، وإن المستثمرين سيأتون بانفسهم ويدفعون بأيديهم حقوق المحرومين والمستضعفين. والحاصل أن الانبياء توصلوا إلى اهدافهم عن طريق إصلاح العقيدة والإيمان، ولا بد لأتباعهم أن يسلكوا نفس هذا الطريق: (إن ذلك كله) مكر وحيلة صنعها المستثمرون ورجال الدين المرتبطين بهم من أجل الحيلولة دون تأثير تعاليم الانبياء، وروجوا ذلك في المجتمع حتى صار مورداً لاستقبال الأكثرية القربية من الاتفاق. وقد قال ماركس: (إن أولئك الذين يصدر

البضاعة المادية قادرون على إصدار الامتعة الفكرية للمجتمع، وأولئك الذين يحكمون على المجتمع حكما ماديا، يحكمون الحكم المعنوى أيضا، ويتسلطون على أفكارهم). (١)

هذا مع ان مشي الأنبياء وسيرتهم كانت على خلاف ما يتصوره الأكثرون، فهم كانوا يبدأون بتطهير المجتمع من الشرك والتبعيض الاجتماعيين، واستضعاف الآخرين، والوقوع تحت استضعاف الآخرين، وهذا اساس الشرك الاعتقادي والخلقي والعملي. وبعد ذلك كانوا يعملون على نشر التوحيد الاعتقادي والتقوى العملي والخلقي.

٥ — ان القرآن جعل منطق مخالي الأنبياء في طول التاريخ مقابلا لمنطق الانبياء وأتباعهم. ويظهر من القرآن بوضوح أن منطق المخالفين كان دائما منطق المحافظة على الوضع الموجود، والاعتقاد بالتقاليد، والايمان بالماضي. وبعكس ذلك كان منطق الانبياء وأتباعهم منطق الاعتقاد بالتجديد، ونفي التقاليد، والتطلع إلى المستقبل. وبيّن القرآن بذلك أن منطق الطائفة الأولى من حيث التفسير الاجتماعي في المجتمع المنقسم إلى المستثمرين والكادحين، هو منطق المستثمرين المنتفعين من الوضع الموجود، ومنطق الانبياء وأتباعهم هو منطق المحرومين والمتضررين، حسب التفسير الاجتماعي. ويظهر من ذلك أن القرآن كان يهتم بنقل المنطق الخاص للمخالفين، والمنطق الخاص للموافقين، وليس ذلك إلا من جهة أن المنطقين كانا ويكونان متقابلين، كنفس الطائفتين في طول التاريخ. ويريد القرآن بذلك أن يعطينا مقياسا لهذا اليوم.

وفي القرآن موارد متعددة جعل فيها هذان المنطقان متقابلين. راجع الآيات ٤٠ الى ٥٠/ من الزخرف، و٢٣ الى ٤٤/ من المؤمن، و٤٩

١ — (الايدولوجية الالمانية).

الى ٧١/ من طه، و ١٦ الى ٤٩/ من الشعراء، و ٣٦ الى ٣٩ من القصص. ونحن نذكر الآيات. ٢٠ الى ٢٤/ من الزخرف، من باب الشاهد، ونوضحها باختصار قال تعالى: (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون. أم آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون. بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون. وكذلك ما أرسلنا من قبلك من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قال أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون). أي إذا كنا نعبد الملائكة فهو يدل على أن الله أراد ذلك. وهذا اعتقاد بالجبر المطلق. وقوله (ما لهم بذلك) يشير الى الكلام الدال على الجبر. وتفيد الآية أنه ليس هناك اعتقاد جدي بالجبر، ولا كتاب من السماء يمكن الاستناد إليه في ذلك.

ف نجد هنا أن مخالفتي الأنبياء تارة يتمسكون بمنطق الجبر والقضاء والقدر وعدم الاختيار، وهذا المنطق — كما يشهد له علم الاجتماع — منطق المنتفعين بالوضع الحاضر، حيث أنهم لا يرغبون في تغيير للوضع الموجود، و يعتذرون بالقضاء والقدر. وتارة أخرى يعتذرون بمتابعة سنن الآباء، ويعتبرون الماضي مقدسا ولائقا بالاتباع، ويكتفون في الحكم بصحة الشيء ولياقته للهداية بتعلقه بالماضي. وهذا بعينه هو المنطق الراجح للمحافظين، والمنتفعين بالوضع الحاضر.

وفي قباهم الأنبياء الذين يدعون — بدلا من اتباع التقاليد والاعتقاد بالجبر — إلى التفكير المنطقي والعلمي والباعث للنجاة، وهو منطق الشوريين والمعذبين في الوضع الحاضر. وإذا ضعف المخالفون في مواجهة دليل الأنبياء وحجتهم، قالوا كلمتهم الأخيرة، وهي أنه — سواء قلنا بالجبر أم لم نقل، وسواء إحترمنا التقاليد أم لم نحترم — فانا مخالفون لرسالتكم وايدئولوحييتكم. لماذا؟ لأنها تناقض كياناتنا الاجتماعية

والطبيقي .

٦ - وأوضح من الجميع موقف القرآن من النضال بين المستضعفين والمستكبرين، حيث يرى النصر الاخير في صراع هاتين الطبقتين للمستضعفين، كما تبشر به المادية التاريخية على أساس المنطق الديالكتيكي . فالواقع أنَّ القرآن في موقفه هذا يعلن عن وجهة السير الضرورية والجبرية للتاريخ، وأن الطبقة التي تكون بالذات واجدة للخصيصة الثورية ستنتصر في صراعها المبرر ضد الطبقة التي تكون بالذات، وبمقتضى وضعه الطبقي واجدة للخصيصة الرجعية والتعلق بالماضي، وبالتالي ستكون الطبقة الأولى وارثة للارض . قال تعالى : (ونريد أن نمنن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين) القصص/٥ . وقال في سورة الأعراف/١٣٧ : (وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون) .

وهذا الاتجاه القرآني الذي يقول بأن مسير التاريخ نحو انتصار المحرومين والمأسورين والواقعين تحت الاستعمار ينطبق تماما مع الأصل الذي استنتجناه سابقا من المادية التاريخية، وهو أنَّ الخصيصة الذاتية للاستثمار هي الرجعية والتعلق بالماضي، وهذه الخصيصة حيث إنها تناقض قانون التكامل في الكون محكومة بالفناء . والخصيصة الذاتية للوقوع تحت استثمار الآخرين هي الثقافة والحركة والثورة، وحيث إنَّ هذه الخصلة توافق قانون التكامل الكوني فهي المنتصرة قطعاً .

وهنا لا بأس بنقل قسم من المقال الذي نظمته ونشره في رسالة جماعة من المثقفين المسلمين الذين تجاوزوا الحد في التشقق، ووصلوا إلى حدِّ التأثر العميق بالماركسية، فنقله مع استنتاجاته . وقد ورد في ذلك المقال في ذيل الآية الكريمة السابقة هكذا :

(إنَّ أَلطَفَ مَا فِي الْآيَةِ هُوَ الْمَوْقِفُ الَّذِي اتَّخَذَهُ الْبَارِي وَجَمِيعَ مَظَاهِرِ الْوُجُودِ فِي قِبَالِ مُسْتَضَعْفِي الْأَرْضِ. وَلَاشَكَّ أَنَّ مُسْتَضَعْفِي الْأَرْضِ فِي التَّفَكِيرِ الْقِرَائِيِّ هُمْ أَوْلَشَكِّ الْأَنْبَاسِ الْمَحْرُومِينَ الْمَأْسُورِينَ الَّذِينَ لَا يَمْلِكُونَ مَصَائِرَهُمْ جَبْرًا وَقَهْرًا. وَبِمِلَاحِظَةِ هَذَا الْمَعْنَى، وَالتَّوْجُّهِ إِلَى الْمَوْقِفِ الَّذِي اتَّخَذَهُ الْبَارِي وَجَمِيعَ مَظَاهِرِ الْوُجُودِ فِي قِبَالِهِمْ أَيْ الْإِرَادَةَ الْمَطْلُوقَةَ الْحَاكِمَةَ عَلَى الْكُونِ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالْمُنَّةِ عَلَيْهِمْ، يَثَارُ هَذَا السُّؤَالُ، وَهُوَ أَنَّهُ مِنْ سَيَقُومُ بِتَحْقِيقِ هَذِهِ الْإِرَادَةِ الْإِلَهِيَّةِ؟. وَالْجَوَابُ وَاضِحٌ، وَذَلِكَ إِذَا لَاحِظْنَا أَنَّ النِّظَامَ الْإِدَارِيَّ لِلْمَجْتَمَعَاتِ يَنْقَسِمُ إِلَى قِطْعِي التَّنَاقُضِ (الْمُسْتَضَعْفِينَ وَالْمُسْتَكْبِرِينَ)، وَعَلِمْنَا مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى أَنَّ الْإِرَادَةَ الْإِلَهِيَّةَ مُتَعَلِّقَةً بِأَمَامَةِ وَوَرَاثَةِ الْمُسْتَضَعْفِينَ فِي الْأَرْضِ، وَانْعِدَامِ الْأَنْظُمَةِ الْمُسْتَكْبِرَةِ وَانْتِفَائِهَا فِي نَهَايَةِ الْأَمْرِ، نَعْلَمُ أَنَّ الَّذِي يَحَقِّقُ الْإِرَادَةَ الْإِلَهِيَّةَ هُمْ نَفْسُ الْمُسْتَضَعْفِينَ وَرُسُلِهِمْ، وَالْمُتَقَفُّونَ الْمُتَلَزِمُونَ الْمُنْبَعَثُونَ مِنْ بَيْنِهِمْ.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى إِنَّ الرِّسْلَ الْمُبْعُوثِينَ (١) مِنْ بَيْنِ الْمُسْتَضَعْفِينَ، وَالشَّهَدَاءَ الْمَنْزُوعِينَ (٢) مِنْ بَيْنِهِمْ هُمْ الَّذِينَ يَقُومُونَ بِالْخُطُوبَاتِ الْأُولَى فِي النِّضَالِ مَعَ الْأَنْظُمَةِ الطَّاعِيَةِ وَالْمُسْتَمْرَةِ، الْخُطُوبَاتِ الَّتِي تَمْهَدُ الطَّرِيقَ لِأَمَامَةِ وَوَرَاثَةِ الْمُسْتَضَعْفِينَ. وَهَذَا الْمَعْنَى فِي الْوَاقِعِ انْعِكَاسٌ لِمَعْرِفَتِنَا الْقِرْآنِيَّةَ عَنِ الثُّورَاتِ التَّوْحِيدِيَّةِ وَالْأَحْدَاثِ التَّارِيخِيَّةِ. (٣) بِمَعْنَى أَنَّهُ كَمَا أَنَّ

١ - وَرَدَ فِي تَعْلِيْقِهِمُ الْإِرْجَاعَ إِلَى الْآيَةِ ٢/ مِنْ سُورَةِ الْجُمُعَةِ (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْإِمَامِينَ رُسُلًا) وَالْآيَةِ ١٢٩ مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، حَيْثُ يَسْتَفَادُ مِنْهَا أَنَّ الرِّسْلَ مِنَ الْأُمَمِ، وَهُمْ الْجَمَاهِيرُ الْكَادِحَةُ. وَسَيَأْتِي الْكَلَامُ وَالْبَحْثُ حَوْلَ هَذَا الْاسْتِدْلَالِ.

٢ - وَرَدَ فِيهَا أَيْضًا الْإِشَارَةُ إِلَى الْآيَةِ ٥٧/ مِنَ الْقَصَصِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى (وَتَرْعَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا...). وَافْتَرَضَ أَنَّ مَفَادَ الْآيَةِ أَنَّ الشَّهَدَاءَ وَالْمُقْتُولِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ هُمْ دَائِمًا يَقُومُونَ مِنْ بَيْنِ الْأُمَمِ وَالْجَمَاهِيرِ الْكَادِحَةِ. وَسَيَأْتِي الْكَلَامُ حَوْلَ هَذِهِ الْآيَةِ أَيْضًا.

٣ - إِنَّ هَؤُلَاءِ لَمْ يَرِيدُوا أَنْ يَصْرِّحُوا بِأَنَّهُمْ يَبْحَثُونَ عَنِ الشَّاهِدِ لِلْمَادِيَةِ التَّارِيخِيَّةِ الْمَارْكِسِيَّةِ، فَعَرَضُوا مَنْسُوجَاتِهِمْ تَحْتَ سِتَارِ (انْعِكَاسِ الْمَعْرِفَةِ الْقِرْآنِيَّةِ).

الثورات التوحيدية من وجهة النظر الاجتماعية تدور حول محور امامة المستضعفين ووراثتهم في الارض، كذلك لابد من أن ينبعث قاداتها والطبقة المتقدمة فيها من بين المستضعفين بالضرورة. ولا بد من أن يكون الموقع الايديولوجي والموضع الاجتماعي هما الموقع الفكري والموقف الاجتماعي الخاص بالمستضعفين).

هذا البيان يشمل عدة نقاط:

أ — إن المجتمع ينقسم في نظر القرآن دائماً إلى قطبين: المستكبرين والمستضعفين.

ب — إن إرادة الله تعالى — وبتعبير المقال موقف الباري وجميع مظاهر الوجود — متعلقة بامامة ووراثته المستضعفين والمأسورين بوجه عام، من دون تقييد بشرط: من كونهم موحدين أو مشركين أو عبدة أو ثنان. فلا فرق بين كونهم مؤمنين أو غير مؤمنين. أي إن كلمة (الذين) في الآية للإستغراق وتفيد العموم. والسنة الالهية قائمة على انتصار المستضعف بما هو مستضعف على المستبكر. وبعبارة أخرى إن الماهية الاصلية للصراع الموجود في طول التاريخ هي صراع المحرومين والظالمين، والسنة التطورية في العالم على أساس إنتصار المحرومين على الظالمين.

ج — إن إرادة الله تعالى إنما تتحقق بواسطة المستضعفين أنفسهم، وإن القادة والمتقدمين والانبياء والشهداء يبعثون من الطبقة المستضعفة بالضرورة دون غيرها.

د — إن بين الموقع الفكري والاجتماعي والموضع الطبقي تطابق وتوافق دائماً.

إذن فيستفاد من هذه الآية الكريمة عدة أصول ماركسية حول التاريخ، ويستفاد ان القرآن قد بين نفس نظرية ماركس وفلسفته قبل ولادته بألف ومائتين سنة.

حسناً! إذا تمت هذه المعرفة القرآنية — كما يزعمون — حول

التاريخ، فما هي النتيجة التي نستفيد منها من هذه المعرفة في تحليل التاريخ المعاصر؟ وقد ذكر هؤلاء مثلاً باستعجال مع الاستناد إلى هذا الأصل القرآني - بزعمهم - والاستنتاج منه، فذكروا حركة رجال الدين الحالية كمثال لتجربة هذا الأصل. يقولون: إن القرآن علمنا أن الطبقة المتقدمة وقادة الثورات يجب أن يكونوا من الطبقة المستضعفة، ونحن نجد اليوم أن رجال الدين (وهم كانوا قبل اليوم أحد الأبعاد الثلاثة لنظام الاستثمار في التاريخ) قد بدّلوا موقعهم الاجتماعي وأصبحوا ثوريين. فكيف التوفيق؟ بسيط جداً، لا بد أن نحكم بصورة قطعية ومن دون شك أن وراء الأكمة ما وراءها. فالطبقة الحاكمة لما وجدت كيائها في خطر أوعزت إلى رجال الدين المرتبطين بها أن يلعبوا دور الرجل الثوري لينقذوا بذلك أنفسهم من السقوط.

هذه هي نتيجة المعرفة الماركسية (عفوا! القرآنية). ومعلوم من هو المستفيد من هذه النتيجة.

التقد

إن مامر من توجيه المادية التاريخية من وجهة نظر القرآن الكريم، منها ما هو خطأ أساساً، ومنها ما هو صحيح في نفسه، والخطأ في الاستنتاج. وإليك تفصيل ذلك: -

أولاً: - إن ما قيل من أن القرآن يقسم المجتمع إلى قطبين ماديين، وقطين معنويين، وأنه يعتبرهما متطابقين، أي إن الكافرين والمشرّكين والمنافقين والفسّاقين والمفسّدين في القرآن هم الملاك والمستكبرون والجبّابة، وبالعكس ذلك المؤمنون والموحّدون والصالحون والشهداء فهم من الطبقة المستضعفة المحرومة، وأن مواجهة الكفار والمؤمنين انعكاس من المواجهة الأساسية بين المستضعفين والمستكبرين. (إن ذلك كله) كذب محض. فلا يستفاد هذا التناقض

من القرآن أبداً، بل يستفاد عدم التطابق.

فالقرآن في دروسه التاريخية يعرّفنا بمؤمنين من صلب طبقة الملائة والمستكبرين، وأنهم ثاروا ضد تلك الطبقة وقيمها. ومن هذا القبيل مؤمن آل فرعون الذي وردت قصته في سورة من القرآن بنفس هذا الاسم، سورة (المؤمن). وكذلك امرأة فرعون التي كانت شريكة حياته، ولم يكن فرعون يتنعم بنعمة لا تشاركه فيها. وقد أُشير إلى قصتها في القرآن في سورة التحريم الآية/ ١١.

وقد ذكر القرآن الكريم قصة سحرة فرعون على وجه مثير في موارد عديدة، وبيّن أنه كيف يثور الوجدان الفطري للبشر في طلب الحق والحقيقة ضدّ الكذب والافتراء والضلالة، اذا واجه الحقيقة والصدق، وأنه كيف يرفع اليد عن جميع منافع الشخصية، ولا يخاف التهديد الفرعوني، حيث يقول: (فلا قطعاً أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبناكم في جذوع النخل). (سورة طه/ ٧١)

بل إنّ ثورة موسى عليه السلام بنفسه حسبما ينقل القرآن الكريم ثورة تنقض المادية التاريخية، فهو وإن كان سبطيّاً لا قبطيّاً، ومن بني إسرائيل لامن آل فرعون، إلّا أنه منذ أيام رضاعه ربّي في بيت فرعون، فكانت نشأته نشأة أبناء الملوك. ومع ذلك فأنه ثار على هذا النظام الفرعوني الذي نشأ في صلبه، وانتفع بمنافعه، فتركه، ورجع الرعي لدى شيخ مدين على حياة أبناء الملوك، حتى بعث للرسالة ودخل في صراع مع فرعون بصورة علنية.

والرسول الاكرم (ص) كان يتما في صغره، وفقيراً أيام شبابه، ثم تزوّج بخديجة صاحبة الثراء وترقّه بذلك. والقرآن الكريم يشير إلى هذه الملاحظة، حيث يقول: (ألم يجدك يتيماً فآوى.....) ووجدك عائلاً فأغنى). وفي هذه المرحلة من حياته التي كان فيها متنمياً أخذ جانب العبادة والعزلة. ومقتضى أصول المادية التاريخية أن يتبدل الرسول

الأكرم في هذه المرحلة إلى رجل محافظ يوجّه الوضع الموجود. ولكنه في هذه المرحلة بالذات بدأ رسالته الثورية وثار ضدّ الرأسماليين والمرابين، واصحاب العبيد والرقيق، وضدّ نظام عبادة الوثن الذي كان مظهر تلك الحياة.

وكما أنّ المؤمنين والموحدين والقائمين بثورة التوحيد لم يكونوا جميعاً من طبقة المستضعفين، بل كان الانبياء يصطادون من لم تحبث فطرته أو قلّ خبثه من الطبقة المستكبرة، فيحملونهم على مجاهدة أنفسهم بالتوبة، أو مجاهدة طبقتهم بالثورة، كذلك لم تكن الطبقة المستضعفة بأجمعهم من المؤمنين والقائمين بثورة التوحيد. وقد ورد في القرآن الكريم موارد مختلفة اعتبرت فيها طوائف من المستضعفين في صنف الكافرين، وحكم عليهم بالعذاب الالهي. (١)

اذن فليس كلّ المؤمنين من المستضعفين، ولا كلّ المستضعفين من المؤمنين. وهذا التطابق المدعى جزاف محض. ولكن لا شك في أنّ أكثر المؤمنين بالانبياء هم دائماً من الطبقة المستضعفة، أو على الأقل من الذين لم تتدنّس ثيابهم بجنایة استضعاف الآخرين، كما أنّ أكثر مخالفني الأنبياء هم المستكبرون. وذلك لأنّ الفطرة الالهية التي هي الأرضية المستعدة لقبول رسالة السماء، وإن كانت مشتركة بين الجميع، إلّا أنّ الطبقة المستكبرة والمترفة مصابة بمانع كبير، وهو التلوّث والاعتیاد بالوضع الموجود. فلا بد له من أن ينقذ نفسه من أثقال التلوّث، وقليل منهم يوفقون لذلك. ولكن الطبقة المستضعفة لم تصب بهذا المانع، بل يجد في ذلك مضافاً إلى إجابة نداء الفطرة نبيله بحقوقه الضائعة، فهو بدخوله في سلك المؤمنين يقذف عصفورين بحجر. ومن هنا كان أكثر المؤمنين بالانبياء من

١ - راجع سورة النساء/٩٧، وإبراهيم/٢١، وسبأ/٣١ إلى ٣٧، وغافر/٤٧

إلى ٥٠.

المستضعفين، وأقلهم من غيرهم. وأما التطابق بالوجه المدعى فكلام فارغ.

ومباني القرآن في هوية التاريخ تختلف عن مباني المادية التاريخية. فالأصل في القرآن هو الروح، وليس للمادة أي تقدم عليها. فالحاجات المعنوية والجاذبة المعنوية في وجود الانسان هي الاصلية، ولا تتعلق بالحاجات المادية. وكذلك الفكر هو الاصيل، دون العمل. والشخصية الفطرية النفسية للانسان مقدمة على شخصيته الاجتماعية. فالقرآن بمقتضى بنائه على اصالة الفطرة وأن في باطن كل إنسان - حتى المسوخين كفرعون - إنسان فطري قد كبل بالقيود، يقول بإمكان الحركة في جهة الحق والحقيقة. ولو بوجه ضعيف في جميع أفراد الانسان، وان كان أبعد المسوخين عن الانسانية. ولذا فإن الأنبياء مكلفون بأن يقوموا في أول مرحلة ببذل النصيح والموعظة للظالمين، لعلهم يتمكنون من تحرير الانسان الفطري المكبل بالقيود في باطنهم، ويثيروا شخصيتهم الفطرية ضد شخصيتهم الاجتماعية الخبيثة. ونجد أن هذا التوفيق قد حصل في موارد كثيرة ويدعى بالتوبة. وقد أمر موسى (ع) في أول مرحلة من رسالته أن يذهب إلى فرعون، ويقوم بتذكيره، وإيقاظ فطرته، فان لم تُجد الموعظة يحاربه آنذاك. فن وجهة نظر موسى (ع) قد قيّد فرعون وأسر إنساناً في باطنه كما أسر أناسا في الخارج، فهو يبدأ بإثارة الاسير الداخلي ضد فرعون، وفي الواقع يثير الفرعون الفطري الذي هو إنسان أو نصف انسان متبقي ضد الفرعون الإجتماعي، أي ذلك الذي صنعه المجتمع.

قال تعالى: (إذهب إلى فرعون إنه طغى. فقل هل لك إلى أن تزكى وأهديك إلى ربك فتحشى) (١)

فالقرآن يقدر ويعظم الهداية والارشاد والتذكير والوعظ والبرهان والاستدلال المنطقي، (الذي يعتبر عنه القرآن بالحكمة). فمن وجهة نظر القرآن يمكن لهذه الامور ان تغير الانسان ويجرى حياته، وتبدل شخصيته، وتحقق في باطنه ثورة معنوية. والقرآن يرى للايديولوجية والتفكير دوراً غير محدود، خلافاً للماركسية والمادية التي تحصر دور الهداية والارشاد في تبديل طبقة في نفسها الى طبقة لنفسها. أي إدخال التضاد الطبقي في مرحلة الشعور فقط.

ثانياً: إن ما قيل من أن المخاطب في القرآن هو الناس، والمراد به الجماهير المحرومة، فالمخاطب في الاسلام هو الطبقة المحرومة، والايديولوجية الاسلامية ايديولوجية الطبقة المحرومة، والاسلام يختار أتباعه و جيوشه من المحرومين فقط، خطأ أيضاً. نعم، الاسلام يخاطب الناس، ولكن الناس هم البشر، أي عامة أفراد الانسان. ولا يوجد في أي معجم أو أي عرف عربي تفسير للناس بالطبقة المحرومة، ولا يشمل على مفهوم الطبقة أصلاً. قال تعالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً). هل يمكن تفسير هذا الخطاب بأنه موجه إلى المحرومين؟! وهكذا سائر الخطابات الموجهة بعنوان (يا أيها الناس) وهي كثيرة في القرآن، ولا يقصد بشيء منها الجماهير المحرومة، بل المراد عموم الناس. والعمومية في خطابات القرآن تنبع من نظرية الفطرة الواردة فيه. ثالثاً: إن ما قيل من أن القرآن يرى أن جميع القادة والانبياء والمتقدمين والشهداء يبعثون من بين المستضعفين فقط خطأ آخر في فهم معاني القرآن، فلم يرد فيه كلام يدل على ذلك. وأما الاستدلال بقوله تعالى: (هو الذي بعث في الأميين....) ودعوى أن النبي بعث من بين الأمة، والمراد بالأمة الجماهير المحرومة استدلال مضحك. فإن (الأميين) جمع (أمي)، ومعناه من لا يقرأ ولا يكتب، وهو منسوب إلى أم لا إلى الأمة. مضافاً إلى أن الأمة بمعنى المجتمع، وهو مركب من

طوائف مختلفة، بل قديكون مركبا من طبقات مختلفة، وليس معناه الجماهير المحرومة بوجه. وأعجب من ذلك الاستدلال بآية/٧٥ من سورة القصص حول الشهداء. قال تعالى: (ونزعنا من كل أمة شهيدا فقلنا هاتوا برهانكم) وقد فسر هؤلاء هذه الآية — أو بالأحرى حرّفوها — بهذا الوجه: (إنا نبعث من كل أمة (الجماهير المحرومة) شهيدا (أي قتيلا في سبيل الله) فنجعل منه رجلاً ثوريا، ثم نقول للأمم: ليأت كل منكم ببرهانه، أي ذلك الشهيد، أو الشخصية الثورية المقتول في سبيل الله) ولا بد هنا من ذكر هذه النقاط:

أ — إنّ هذه الآية والتي قبلها مرتبطتان بيوم القيامة. والآية التي قبلها هي: (و يوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون).
 ب — كلمة (ونزعنا) معناها فصل الشيء عن الشيء، لا البعث والاثارة.

ج — الشهيد في هذه الآية ليس بمعنى المقتول في سبيل الله، بل معناه الشاهد على الاعمال. والقرآن يعدّ كل نبيّ شاهداً على أعمال أمته. ولا تجد في القرآن مورداً واحداً أطلقت فيه كلمة الشهيد على معناه الرائج هذا اليوم، أي المقتول في سبيل الله. نعم، ورد استعمالها في هذا المعنى على لسان الرسول الاكرم (ص) والائمة الاطهار (ع). فانظر كيف تحرّف آيات القرآن من اجل توجيه فكرة ماركسية باطلة.

رابعاً: ماهو هدف الانبياء؟ هل الهدف الاصلي لهم هو إقامة العدل والقسط، أم إيجاد رابطة الايمان والمعرفة بين العبد والرب، أم كلاهما فيكون الانبياء من حيث الهدف ثنويين، أم ان هناك وجهاً آخر؟ قدم الجواب على هذا السؤال في مبحث النبوة فلا نعيد. (١) وهنا تقتصر

١ — (الوحي والنبوة. الرسالة الثالثة من هذه المجموعة ص ٣٧ — ٤٣) من الاصل

الفارسي.

على البحث في مشي الأنبياء وكيفية عملهم:

إن الانبياء - كما ذكرنا في مباحث التوحيد العملي ايضا (١) - لم يقتصر وافي العمل - كما يظن بعض المتصوفة - على إصلاح الانسان عن طريق تحريره من الداخل بقطع علاقته عن الاشياء. ولم يكتفوا - كما يظن بعض الماديين - بتعديل واصلاح الروابط الخارجية للوصول إلى تعديل واصلاح الروابط الداخلية. فالقرآن الكريم يقول في جملة واحدة وفي آن واحد: (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله) آل عمران/ ٦٤

إنما الكلام في أن الانبياء هل يبدأون عملهم من الداخل أو من الخارج؟ هل يبدأون بثورة داخلية عن طريق إيجاد العقيدة والإيمان والحماس المعنوي، ثم يختارون الناس الواجدن للثورة التوحيدية الفكرية والاحساسية والعاطفية لثورة التوحيد الاجتماعي والاصلاح الاجتماعي واقامة العدل والقسط، أم أنهم يبدأون بالتشديد على المحركات المادية، أي يشيرون الناس عن طريق لفت الانظار إلى أنواع الحرمان والغبن الاجتماعي والاستضعاف، وبعد إبادة الشرك والتبويض الاجتماعيين يبحثون عن الإيمان والعقيدة والاخلاق؟

قليل من الدقة والنظر في سيرة الانبياء واولياء الله تعالى يكفي للعلم بأنهم - خلافا للمصلحين أو المدعين للاصلاح البشري - كانوا يبدأون من الفكر والعقيدة والإيمان والحماس المعنوي والحب الالهي والتذكير بالمبدأ والمعاد. ويتضح ذلك بملاحظة ترتيب السور والآيات المنزلة من القرآن الكريم، وأنها بدأت من أي الأمور، وكذلك ملاحظة

١ - (تفسير الكون على اساس التوحيد الرسالة الثانية ص ٦٢ - ٨١) من الاصل

الفارسي.

سيرة الرسول الأكرم (ص)، واختلافها من حيث الامور التي باشر بها في السنين الثلاثة عشر التي قضاها في مكة، والسنين العشرة التي قضاها في المدينة.

خامساً: ان ما يقال من أن منطق مخالي الانبياء منطق المحافظين، فهو أمر طبيعي إلا انه اذا كان المستفاد من القرآن أن مخالي الانبياء على وجه العموم كان هذا منطقهم بلا استثناء صح الاستنتاج بأن المخالفين كلهم كانوا من الطبقة الثرية المترفة المستثمرة، إلا أن المستفاد منه أن ذلك كان منطق زعماء المخالفين، وهم الملأ والمستكبرون. وحيث إنهم كانوا يملكون البضائع المادية للمجتمع كانوا أيضاً— كما يقول ماركس— يصدرون هذه البضاعة الفكرية لسائر الناس. وأما أن منطق الانبياء كان منطق التحرك والتعقل وعدم الاهتمام بالسنن والتقاليد، فهو أمر طبيعي أيضاً، إلا أن ذلك لم يكن من جهة تأثرهم بالحرمان والغبن الطبقى والاستضعاف، ولم يكن هذا المنطق انعكاساً قهرياً وطبيعياً لذلك الحرمان، بل إن السبب في ذلك أنهم كانوا قد بلغوا القمة في الرشد والكمال الانساني، أي في المنطق والعقل والعواطف والاحاسيس البشرية. وسيأتي أن البشر كلما تعالى في الرشد والكمال الانساني قلّ ارتباطه بالجوانب الطبيعية والاجتماعي والأوضاع المادية المحيطة به وقرب من الغنى والاستقلال الذاتي. فالمنطق المستقل للانبياء كان يستوجب ان لا يتقيدوا بالتقاليد والعادات والسنن القديمة، وان يمنعوا الناس من التقليد الاعمى لتلك السنن والتقاليد.

سادساً: أن ما قالوه حول الاستضعاف غير صحيح أيضاً. وذلك لأن القرآن صرح في آيات أخرى بمصير التاريخ ومآله، وبيّن فيها ضمناً مجرى التاريخ بوجه آخر، وفي صورة أخرى. وتلك الآيات تفسر وتقيّد مفاد هذه الآية اذا افترضنا صحة ما فسرت به. ومن جهة أخرى فآية الاستضعاف— خلافاً لما هو المعروف— لم تبين قانوناً عاماً، حتى تحتاج في

مقام المقايسة بسائر الآيات الواردة في هذا الباب الى تفسير وتقييد، بل هي مرتبطة بالآية السابقة والآية اللاحقة لها. وبملاحظة هاتين الآيتين يتضح أن هذه الآية ليست بصدد بيان قانون عام على الوجه المذكور في الاستدلال. اذن فالبحث في هذه الآية من جهتين:

الجهة الاولى: في مفاد الآية على افتراض فصلها عن الآيتين: التي قبلها والتي بعدها، وبناء على إفادتها قانوناً عاماً تاريخياً، ومع مقايستها بسائر الآيات التي وردت في بيان قانون تاريخي آخر مخالف لهذا القانون، واستخراج النتيجة من ملاحظة المجموع.

الجهة الثانية: في أن هذه الآية ليست في مقام بيان قانون عام تاريخي على الوجه الذي جاء في الاستدلال.

أما الجهة الأولى فقد ورد في عدة من الآيات بيان مآل التاريخ ومصيره، وبتين فيها ضمناً مجرى التاريخ ومسيره، وأنه يتم بانتصار الايمان على الكفر، والتقوى على الفجور، والصلاح على الفساد، والعمل الصالح المرضي لله على العمل القبيح. في سورة النور آية/ ٥٥: (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئاً).

في هذه الآية وعد الله النصر النهائي وخلافة الأرض ووراثتها للمؤمنين الصالحين. فهذه الآية— خلافاً لآية الاستضعاف التي وردت حول المستضعفين والمحرومين والمظلومين— جعلت عنوان الوعد صفة إيديولوجية، وأخرى خلقية وعملية. فالواقع أنها تعلن عن الانتصار والسلطة النهائية لنوع من العقيدة والايمان ونوع من العمل. وبعبارة أخرى أعلنت الآية عن إنتصار الانسان الواصل إلى الايمان والمدرک للحقيقة والعامل على الصراط المستقيم. والموعود فيها— أولاً— الاستخلاف، أي التسلط على القدرة وقطع أيدي المقتدرين السابقين. — ثانياً— إستقرار

نظام الدين، أي تحقق جميع القيم الخلقية والاجتماعية للاسلام، من العدل والعفاف والتقوى والشجاعة والإيثار والمحبة والعبادة والاخلاص وتزكية النفس وغيرها. و— ثالثا — طرد كل أنواع الشرك في العبادة أو الطاعة.

وقال تعالى في سورة الأعراف/١٢٨: (قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إنّ الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين). قوله تعالى: والعاقبة للمتقين، أي السنة الالهية قائمة على أنّ المتقين هم وراث الارض في النهاية.

وقال تعالى في سورة الانبياء آية/١٠٥ (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الارض يرثها عبادي الصالحون). وهناك آيات أخرى في هذا الباب.

فكيف التوفيق بين الآيات؟ أناخذ بمضمون آية الاستضعاف، أم آية الاستخلاف وسائر الآيات؟ هل يمكن أن يقال: إن مفاد الطائفتين من الآيات وان كان مختلفا في الظاهر، إلاّ أنّها يبينان حقيقة واحدة نظرا إلى أنّ المستضعفين هم المؤمنون والصالحون والمتقون، وبالعكس. فالاستضعاف عنوانهم الاجتماعي والطبي، والايمان والعمل الصالح والتقوى عنوانهم الايديولوجي؟

الجواب هو النفي. وذلك— أولاً — من جهة ما أثبتناه سابقاً من أنّ نظرية تطابق ما يسمى بالعناوين الظاهرية من الايمان والصلاح والتقوى، مع ما يسمى بالعناوين الأساسية من الاستضعاف والحرمان والاستثمار غير صحيحة، من وجهة النظر القرآنية التي تقول بإمكان أن تكون طوائف من المؤمنين غير مستضعفين، وأن تكون طوائف من المستضعفين غير مؤمنين. بل قد عرفنا القرآن بكلتا الطائفتين. نعم — كما أشرنا سابقاً — إنّ الايديولوجية التوحيدية المبتنية على القيم الالهية

من العدل والإيثار والاحسان، اذا عرضت على مجتمع طبقي، فمن البديهي أن أكثر أتباعه سيكون من المستضعفين، لعدم وجود تلك الموانع التي تسد طريق الفطرة في المخالفين أمامهم، ومع ذلك فالطبقة المؤمنة لا تنحصر بالطبقة المستضعفة.

و— ثانياً — من جهة أن كلاً من الآيتين تعلن عن نوعين من حركة التاريخ الميكانيكية، فأية الاستضعاف تبين أن مجرى التاريخ ومسيره هو الصراع الطبقي، وأن الحركة تكتسب ميكانيكيته من الضغط الذي يمارسه المستكبرون، ومن نفسيتهم الرجعية بالذات، ومن الروح الشورية لدى الكادحين لأنهم كادحون. والنتيجة — كما هو واضح — انتصار الطبقة المستضعفة، سواء تمتعوا بالايان والعمل الصالح — بالمفهوم القرآني — أم لا. فتشمل الآية — مثلاً — الشعب الكادح في فيستنام وكمبوديا. وإذا أردنا أن نفسر الآية من وجهة إلهية فنقول: إنها بصدد بيان قانون حماية الحق للمظلومين. قال الله تعالى: (ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون) إبراهيم/ ٤٢. أي قانون العدل الإلهي. فكلاً ظهر أو سيظهر من مفاد آية الاستضعاف، أي الوراثة والامامة إنما هو مظهر للعدل الإلهي.

وأما آية الاستخلاف ونظائرها فتبين من الوجهة الطبيعية حركة ميكانيكية أخرى للتاريخ، ومن الوجهة الإلهية قانوناً أشمل وأوسع من قانون العدل الإلهي، ويشمل ذلك القانون أيضاً.

وتلك الحركة الميكانيكية التي تشير إليها هذه الآية ونظائرها هي أن بين أنواع الصراع المختلفة، والتي لها وجود وماهية مادية وانتفاعية صراعاً خاصاً طابعه أنه (لله وفي الله)، وهو يقصد القيم لا المنافع، فهو مقدس ومبرأ من طلب المنافع والاعراض المادية، ويقوده الانبياء، ومن بعدهم المؤمنون. وهو يحاول دائماً قيادة البشرية نحو الحضارة الانسانية التي يصنعها هذا الصراع المقدس. وهذا هو الذي يستحق أن يدعى صراع

الحق و الباطل، وهو الذي دفع بالتاريخ إلى الامام من الجانب الانساني،
والمعنويات الانسانية. والقوة الدافعة. الاصلية لهذا الصراع ليس
هي الضغط من جانب طبقة اخرى، بل هي العامل الغريزي الفطري
الذي يدعو إلى الحقيقة، ومعرفة نظام الكون كما هو، ويدعو إلى العدالة
أي تنظيم المجتمع كما يجب ان يكون.

اذن فالذي دفع البشرية إلى الأمام ليس هو الشعور بالحرمان
والغبن الاجتماعي، بل هو الشعور الفطري نحو طلب الكمال.

فالغرائز والقابليات الحيوانية لدى الانسان في مؤخرة التاريخ
هي نفسها التي كانت في مقدمته، ولم يكن لها نمو وتكامل جديد في طول
التاريخ. ولكن القابليات البشرية في الانسان تتكامل تدريجياً، حتى
تنقذ نفسها في المستقبل من القيود المادية والاقتصادية، وتتعلق بالعقيدة
والايمان أكثر مما هي عليه الآن. فحجر تكامل التاريخ ليس هو الصراع
الطبيقي والمادي والمناعي، بل هو الصراع الايديولوجي والعقائدي والالهي
والايماني. هذه هي الحركة الميكانيكية الطبيعية لتكامل التاريخ،
وانتصار الطيبين والصالحين، والمجاهدين في طريق الحق.

وأما الوجهة الالهية لهذا الانتصار، ولكل ما يتحقق في طول
التاريخ ويتكامل، ويصل إلى غايته في النهاية هو تجلي الربوبية
الالهية، وظهور رحمته التي تقتضي تكامل الموجودات، لا مجرد العدالة
الالهية التي تقتضي جبران التعديات. وبعبارة أخرى إن ما وعده الله هو
ظهور الربوبية والرحمة والكرم الالهي، لا مجرد ظهور نعمته وجبروته.

إذن فتبين أن لكل من آية الاستضعاف، وآية الاستخلاف
ونظائرها منطق خاص من حيث الطبقة المنتصرة، ومن حيث المجرى
الذي يمر فيه التاريخ، حتى يصل إلى ذلك الانتصار، ومن حيث
الميكانيكية أي العامل الطبيعي لحركة التاريخ، ومن حيث الوجهة
الالهية، أي مظهرية اسماء الله. وتبين أيضاً أن آية الاستخلاف أجمع

وأشمل، من حيث النتائج التي يظهر منها. فما تحصل عليه البشرية طبقاً لآية الاستضعاف جزء، بل جزء صغير مما تحصل عليه طبقاً لآية الاستخلاف. والأمر الذي تعلن عنه آية الاستضعاف، وهو دفع الظلم عن المظلوم، وبعبارة أخرى حماية الربّ عن المظلومين جزء مما تعلن عنه آية الاستخلاف.

وأما في الجهة الثانية فالبحث يقع في آية الاستضعاف: الواقع أنّ هذه الآية ليست بصدد بيان قاعدة عامة، وبالتالي فهي لا تبين مجرى التاريخ، ولا تشير إلى ميكانيكته، ولا تحكم بأن الانتصار النهائي للمستضعفين من حيث أنهم مستضعفون. وأنما نشأ توهم أنّ هذه الآية تبين قاعدة عامة من فصلها عما ترتبط به من الآيات السابقة واللاحقة، ومن توهم أنّ كلمة (الذين استضعفوا) تفيد العموم والاستغراق. وعلى أساس ذلك أستنبط هذه القاعدة المعارضة للقاعدة المستفادة من آية الاستخلاف.

واليك فيما يلي الآيات الثلاث: (إنّ فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين. ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين. ونمكّن لهم في الأرض ونُري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) القصص ٤-٦.

هذه الآيات مترابطة وهي بأجمعها تبين موضوعاً واحداً. ويلاحظ أن جملة (ونمكّن لهم في الأرض)، وجملة (ونُري فرعون وهامان...) من الآية الثالثة معطوفتان على جملة (أن نمنّ...). من الآية الثانية ومكملتان لمفادها، وعليه فلا يمكن الفصل بين هاتين الآيتين. ومن جهة أخرى يلاحظ أن محتوى الجملة الثانية من الآية الثالثة التي تبين مصير فرعون، أي جملة (ونُري فرعون وهامان...) ترتبط بمحتوى الآية الأولى التي يبين فيها تجبره وطيغانه، فلا يمكن فصل الآية

الثالثة عن الأولى، وحيث إنها معطوفة على الثانية ومكملة لمفادها فهي ايضا لا تفصل عن الأولى.

فلولم تكن الآية الثالثة، أولم تكن متعرضة لمصير فرعون وهامان أمكن أن نفصل الآية الثانية عن الاولى، ونعتبرها مستقلة، ونستفيد منها قاعدة عامة. ولكنّ الترابط القوي بين الآيات الثلاث يمنع من إستفادة هذه القاعدة. والذي يستفاد من مجموعها أنّ فرعون كان يستعلي على الناس، ويفرق بينهم، ويستضعفهم ويقتل أولادهم، وفي نفس الوقت كانت إرادتنا مستقرة على أن نمّن على أولئك الناس المستضعفين والمظلومين والمحرومين، وأن نجعلهم الأئمة والوارثين. إذن فكلمة (الذين) إشارة إلى معهود، ولا تفيد العموم الاستغراقي.

أضف إلى ذلك أنّ في الآية ملاحظة أخرى، وهي أنّ جملة (ونجعلهم) معطوفة على جملة (أن نمّن)، فتفيد أنّ المنة عليهم بشي غير جعلهم أئمة، ولم يقل (بأن نجعلهم...) حتى تفيد أنّ المنة عليهم متعلقة باعطاء الامامة والوراثة، كما تعارف تفسير الآية به. إذن فالمستفاد من الآية أننا أردنا أن نمّن على أولئك المستضعفين بارسال الرسول والكتاب السماوي (موسى) (ع) (والتوراة)، والتعليم والتربية الدينية، وإيجاد عقيدة التوحيد، وأن نجعلهم من المؤمنين والصالحين، وبالتالي نجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين. فالآية تريد أن تقول: (ونريد أن نمّن على الذين استضعفوا) بموسى والكتاب الذي نزل على موسى (ونجعلهم أئمة....).

بناء على ذلك ففاد آية الاستضعاف وإن كان خاصا إلا أنّه بعينه هو مفاد آية الاستخلاف، أي أن الآية تبين مصداقا من مصاديق تلك الآية. وهذا — مضافا إلى أنّه يستفاد من عطف جملة (ونجعلهم أئمة...) على جملة (أن نمّن) — واضح في نفسه بحيث لا يحتمل ان تفيد الآية أنّ بني إسرائيل وصلوا إلى الامامة والوراثة لأنهم كانوا مستضعفين،

سواء كان موسى يبعث بالنبوة أم لا، وسواء كانت رسالة السماء تنزل عليهم أم لا، وسواء كانوا يؤمنون بها أم لا.

ولعل أنصار نظرية المادية التاريخية يقولون: إن الثقافة الإسلامية من حيث الروح والمعنى إما أن تكون ثقافة الطبقة المستضعفة، أو ثقافة الطبقة المستكبرة، أو ثقافة جامعة بينهما. فإن صح الافتراض الأول لزم أن تأخذ صبغة تلك الطبقة، وأن يكون محور ثقافته الطبقة المستضعفة من حيث الخطاب والرسالة والموقف الاجتماعي. وإن صح الافتراض الثاني — كما يدعي مخالفو الإسلام — فلا بد أن تكون ثقافته طبقة الصبغة، وأن تدور حول محور طبقة خاصة، وأن تكون رجعية لإنسانية، وبالضرورة لا تكون إلهية. وهذا لا يرضى به أي مسلم، مع أن كل جزء من هذه الثقافة تشهد بخلافه.

يبقى أن نقول: إنها ثقافة جامعة، بمعنى أن تكون حيادية غير مهتمة بهذه الشؤون، ومنعزلة غير شاعرة بالمسؤولية والتعهد. وهي الثقافة التي تترك شؤون الرب للرب، وشؤون قيصر لقيصر، وتريد أن تصلح بين الماء والنار، والمظلوم والظالم، والمستثمر والمستثمر، وأن يجمعهم تحت خيمة واحدة. ومثل هذه الثقافة أيضا لا تكون إلا ثقافة محافظة تعمل لصالح الطبقة المستكبرة المستثمرة. وكما أن الجماعة من الناس إذا التزموا طريق الحياد، وعدم الاهتمام والشعور بالمسؤولية والانعزال، ولم يتدخلوا في الصراع الاجتماعي بين الطبقة المستثمرة والمستثمرة يعدون من حماة الطبقة المستثمرة ومؤيديها، كذلك الثقافة إذا كانت الروح المهيمنة عليها روح الحياد وعدم الاهتمام، فلا بد أن تعد ثقافة الطبقة المستكبرة عمليا. وحيث أن الثقافة الإسلامية ليست ثقافة حيادية، ولا ثقافة الطبقة المستكبرة، فيجب أن تكون ثقافة الطبقة المستضعفة، وأن يكون محورها هذه الطبقة من حيث المبعث والرسالة والخطاب والموقف الاجتماعي.

وهذا البيان خاطئ جداً. والذي يغلب على الظن أن الأساس في اعتقاد بعض المثقفين المسلمين بالمادية التاريخية أمران: (أحدهما) توهم أنه إذا كانت ثقافة الاسلام ثقافة الثورة، أو إذا أرادوا أن يخلقوا للاسلام ثقافة ثورية فلا بد أن يلجأوا إلى المادية التاريخية. وأما سائر الكلمات التي يتبجحون بها من أن ذلك ملهم من المعرفة القرآنية، أو أنه انعكاس لمعرفتنا بالقرآن، أو أن هذا مانستنبطه من آية الاستضعاف، كل ذلك أعذار وتوجيهات لهذا الموقف المتخذ مسبقاً. وهكذا — ينحرفون عن منطق الاسلام بعيداً جداً، وينزلون المنطق الاسلامي الطاهر، الانساني، الفطري، بالالهي إلى مستوى منطق مادي محض. فهؤلاء المثقفون يظنون أن الطريق الوحيد لكون الثقافة ثورية هي أن تكون منحصرة في التعلق بالطبقة المحرومة والمستثمرة، فتنبعث من هذه الطبقة وتسير في صالحها، ويكون خطابها أيضاً موجّهاً اليها فقط، ويكون الموقع الاجتماعي والطبقي لقادتها ومرشديها وأئمتها هو موقع هذه الطبقة، ويكون موقف تلك الثقافة من سائر الطوائف والطبقات موقف الصراع والحرب والعداء لا غير. و يظن هؤلاء المثقفون أن الثقافة الثورية لا تحصل إلا عن طريق الرغيف، وأن جميع الثورات العظيمة في التاريخ حتى ثورات أنبياء الله (ع) كانت ثورات الرغيف ومن أجل الرغيف. فهذا أبوذر العظيم، حكيم الأمة والعبد الصالح المخلص لله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمجاهد في سبيل الله قد صنعوا منه رجلاً معقداً يثور من أجل الرغيف، وأنه كان يشعر بالجوع شعوراً مباشراً، ولذلك فإنه من أجل جوعه جوّز شهر السيف والهجوم على الناس، بل اعتبره لازماً واجباً، وأن أهميته الوجودية إنما تنشأ من شعوره الشخصي بألم الجوع، ولذلك فإنه كان يشعر بما يمر على الجياع من طبقته من الألم، ويتعقد نفسياً ضد أولئك الذين يتسببون في هذا الجوع الجماعي، ويقوم بصراع متواصل ضدهم ولا شيء وراء ذلك. فينتهي

الى هذه النهاية الوضيعة تعرفهم لشخصية لقمان الأمة المؤحد العارف بالله والمؤمن المجاهد المتفاني في الدين، والذي يعد ثاني الرجال الكاملين في الاسلام.

ويظن هؤلاء المثقفون أن الثورة— كما قال ماركس— لا تنشأ إلا من حركة شعبية مدمرة (١). فهو لا يدرك أن أي ثقافة أو مدرسة أو أيديولوجية إذا كان لها مبعث إلهي، وكان خطابها متوجها إلى الانسان أو بالأحرى— الفطرة الانسانية، وكانت رسالتها جامعة شاملة، وموقفها الاجتماعي هو العدالة والمساواة والمواصاة والطهارة والمعنوية والحب والاحسان والمقاومة ضد الظلم، فبإمكانها أن تخلق حركة عظيمة وتحقق ثورة عميقة، ولكن ثورة الهية انسانية تموج فيها الجذبة الالهية، والنشاط المعنوي، والقيم الانسانية، كما نشاهد نماذج منها في التاريخ، وأوضح مثال لها الثورة الاسلامية المحمدية (ص).

ولا يدرك هؤلاء المثقفون أن الشعور بالمسؤولية والتعهد والاهتمام وعدم التزام جانب الحياد في أي ثقافة لا تتوقف على أن يكون مبعثها الطبقة المحرومة المظلومة. و يظنون ان الثقافة الجامعة لا بد من ان تكون حيادية غير مهتمة، ولم يدركوا أن المدرسة أو الثقافة الجامعة إذا كان مبعثها إلهياً ومخاطبها الانسان أي الفطرة الانسانية فإن من المستحيل ان تكون حيادية غير مهتمة وغير شاعرة بالمسؤولية والتعهد. فإن الذي يستوجب التعهد والاحساس بالمسؤولية ليس هو الانتماء إلى الطبقة المحرومة، بل هو الانتماء إلى الله والوجدان البشري.

فهذا أحد الاصول الجذرية للخطأ الذي ارتكبه هؤلاء بالنسبة الى علاقة الاسلام بالثورة.

والاساس الآخر لهذا الخطأ يرتبط بعلاقة الاسلام بمواقفه

١ — ماركس وماركسيسم ٣٩.

الاجتماعية. فهؤلاء المثقفون شاهدوا بوضوح في تفسير القرآن للتاريخ، وتحليله لحوادثه خلال نهضات الانبياء أنه يتخذ موقفا قويا في صالح المستضعفين، ومن جهة أخرى لا يمكنهم الشك في الأصل الماركسي القائل بالتطابق بين الفكر والطبقة، أو بين الموقع الاجتماعي والموقع العقائدي والعملي، ولا يتصورون خلاف هذا الاصل، فيستنتجون من مجموع ذلك أن القرآن حيث إنه يعتبر موقف الثورات المقدسة والتقدمية لصالح المستضعفين، وفي طريق إعادة حقوقهم وحررياتهم. فبعث جميع الثورات المقدسة والتقدمية من وجهة نظر القرآن، هو الطبقة المحرومة والمستثمرة والمستضعفة. وبالتالي فهو التاريخ في نظر القرآن مادية واقتصادية، والاقتصاد هو العامل الأساس.

وقد تبين مما ذكرناه إلى هنا أن القرآن يؤكد على أصالة الفطرة، وأنها المنطق الحاكم على حياة الانسان، وهي في النقطة المقابلة للمنطق الانتفاعي الذي هو منطق الانسان المنحط ذوالخصال الحيوانية. ولذلك فإن الاسلام لا يقبل اصل (تطابق الفكرة الاجتماعية وطبقة المفكر) أو (تطابق الموقع الاجتماعي والموقع العقائدي)، ويعتبره أصلاً غير انساني، بمعنى أن هذا التطابق إنما يصدق في الانسان غير الواصل الى درجة الانسانية، وغير الواجد للتعليم والتربية الانسانية، والذي لا يعتمد إلا على منطق الانتفاع، ولا يصدق في الانسان المتعلم والواصل الى الانسانية والمعتمد على منطق الفطرة.

أضف الى ذلك أن التعبير القائل بأن الموقف الاسلامي في صالح المستضعفين لا يخلو من التجوز والمساغة، فالموقف الاسلامي هو السير نحو العدالة والمساواة. ومن البديهي ان المستفيد من هذا الموقف الاسلامي، والمنافع به هم المحرومون والمستضعفون. والمتضررون هم الظالمون والمستأثرون والمستثمرون، بمعنى أن الاسلام حينما يريد تحقيق منافع وحقوق طبقة بعينها فان هدفه الأساس هو تحقيق إحدى القيم

الانسانية وتأسيس اصل انساني . وبذلك تتضح مرة أخرى أهمية اصل الفطرة الذي ورد صريحاً في القرآن، وينبغي أن نعبر عنه بأتم المعارف الاسلامية.

إن الكلام حول الفطرة كثير، ولكن التوجه إلى عمقها والابعاد الوسيعة التي تشملها قليل. فنرى — في الغالب — أن من يبحث حول الفطرة حيث انه لم يتفطن لابعادها الوسيعة يختار في النهاية نظريات مضادة لهذا الاصل.

ومثل هذا الاشتباه بل أضر منه يحدث في البحث عن مبعث الاديان، وقد كان كلامنا حتى الآن حول هوية التاريخ، ومبعث الظواهر التاريخية من وجهة نظر الدين، أي الدين الاسلامي . والكلام هنا حول الدين بالذات حيث، انه بنفسه ظاهرة اجتماعية تاريخية وجدت — على كل حال — منذ فجر التاريخ، وهنا نريد أن نبين مبعث هذه الظاهرة وموقفها الاجتماعي .

وقد ذكرنا مراراً أن المادية التاريخية الماركسية تعتقد بأصل التطابق بين مبعث كل واقع ثقافي وموقفه . وهذا نظير الأصل الذي يقول به العرفاء والحكماء الاهليون في النظام الكوني العام . وهو أن النهايات هي الرجوع الى البدايات . يقول المولوي في مثنوياته ما هذا ترجمته:

(ان الاجزاء كلها متوجهة إلى الكلّ والبلابل تعشق الورود . وكلّ ما يرجع من البحر الى البحر فهو عودة إلى المبدأ، فن رؤوس الجبال تعود السيول، ومن أجسامنا تعود الأرواح المفطورة على الحب).

ومثل هذا ما تقوله الماركسية حول الامور الفكرية والذوقية والفلسفية والدينية، وبالتالي جميع الظواهر الثقافية والاجتماعية. فهذه المدرسة تقول: ان كل فكر يتوجه الى الناحية التي بعث منها (النهايات هي الرجوع الى البدايات)، فلا يوجد هناك فكر أو دين او ثقافة حيادية لم تتخذ موقفاً خاصاً، او يكون موقفها تشكيل موضع اجتماعي غير الموضع

الذي تنتمي اليه. فن وجهة نظر هذه المدرسة لكل طبقة نوع خاص من التجليات الفكرية والذوقية، ولذلك نجد في المجتمعات الطبقة والمتفاوتة في الحياة الاقتصادية نوعين من الآلام الاجتماعية والأفكار الفلسفية والنظام الخلقى والطريقة الفنية والعمل الأدبي والشعري والذوق والاحساس وتفسير الكون. وقد يكون هناك نوعان من العلم أيضاً، وذلك من جهة الاختلاف في العامل الأساس، وعلاقات الملكية.

ولكن ماركس يرى لهذه الثنية استثناءين: الدين والدولة، فهما من وجهة نظره من صنع الطبقة المستثمرة وجزءان من طريقتهما الخاصة في الاستثمار. وبالطبع فإن موقفهما وموضعهما لصالح هذه الطبقة. والطبقة المستضعفة حسب موقعها الاجتماعي لا تكون مبعثاً للدين ولا للدولة، بل هما يفرضان عليها من جانب الطبقة المخالفة قهراً. إذن فليس هناك نظامان في الدين، ونظامان في الدولة.

ولكن بعض المثقفين المسلمين يدعون—خلاقاً لماركس— أن الدين أيضاً محكوم بهذه الثنية. وكما أن الأخلاق والفن والأدب وسائر الأمور الشقافية في المجتمع الطبقي تنقسم إلى نظامين، لكل منهما مبعث خاص وموضع اجتماعي خاص: أحدهما يتبع الطبقة الحاكمة، والآخر الطبقة المحكومة، كذلك الدين فهو أيضاً ينقسم بدوره إلى نظامين. وهناك في المجتمعات دينان بصورة دائمة: الدين الحاكم، وهودين الطبقة الحاكمة. والدين المحكوم، وهودين الطبقة المحكومة.

فالحاكم دين الشرك، والمحكوم دين التوحيد. والحاكم دين التفرقة، والمحكوم دين المساواة. والحاكم دين اقرار الوضع الموجود، والمحكوم دين الثورة ونقد الوضع الموجود. والحاكم دين الجمود والسكون والسكوت، والمحكوم دين القيام والحركة والصراخ. والدين الحاكم أفيون المجتمع، والمحكوم طاقة المجتمع.

إذن فما يقوله ماركس من أن الدين مطلقاً يتخذ مواقفه لصالح

الطبقة الحاكمة، وضد الطبقة المحكومة، وأن الدين افیون الشعوب انما یصح فی الدین المنبعث من الطبقة الحاكمة، وهو الدین الوحید الذی وجد حتی الآن علی مسرح الحیاة، وحکم فی الشعوب. ولا یصح فی الدین المحکوم، أي دین أنبیاء الله الذی لم تسمح الانظمة الحاكمة له بالظهور والتجلی والعرض علی المجتمع.

وبذلک ردّ هؤلاء المشقفون علی نظریة مارکس الی تعتبر موقف الدین مطلقاً فی صالح الطبقة الحاكمة، وظنّوا انهم بذلک قد انتقدوا نظریته. ولم یتفطنوا الی أن ما ذکره ایضاً وان کان مخالفاً لنظریة مارکس وانجز وماو وسائر ائمة المارکسیة، إلا أنه بنفسه تفسیر مارکسی ومادی للدین. وهذا ممّا یدعو الی القلق وهم لم یتفطنوا له قطعاً. وذلك لأنهم— علی کلّ تقدیر— قد افترضوا للدین المحکوم ایضاً مبعضاً طبقیاً، وبذلک قبلوا قانون تطابق مولد الفکرة وموضعها الاجتماعی. وبعبارة أخرى سلّموا لاشعوریا بأن ماهیة المذهب مادیة، وكذا ماهیة کل ظاهرة ثقافیة، وسلّموا بضرورة التطابق بین مولد الظاهرة الثقافیة وموضعها الاجتماعی. ولكنهم انما خالفوا مارکس والمارکسیة فی اعترافهم بالدین الذی یكون مولده الطبقة المحرومة والمستثمرة، وموقفه الاجتماعی لصالحها. وفي الواقع تمکنوا بذلک من توجیهه طریف للدین المحکوم من حیث اتخاذ الموضع، ولكن من حیث ماهیة مولده وأنها مادیة طبقیة فلا.

والنتیجة الحاصلة أن دین الشرک والدین الحاکم المرتبط بالطبقة الحاكمة هو الدین التاریخی الوحید الذی تحقق فی الخارج، وأثر فی مسيرة الحیاة. لأن ضرورة التاریخ كانت لصالح تلك الطبقة، والقدرة الاقتصادية والسیاسیة تحت سلطتها، فبالضرورة كان الدین الذی یوجّه موضعها ثابتاً وحاکماً. وأما دین التوحید فلم یتمکن من النفوذ فی المجتمع علی صورة حقیقة خارجیة واقعیة، ولم یلعب دوراً تاریخياً فی

المجتمع، ولم يتمكن من ذلك لعدم امكان تقدم البناء العلوي على الاساس.

ولذلك فان ثورات الانبياء التوحيدية ثورات محكومة وفاشلة في التاريخ، ولم يمكن لها غير ذلك، فالانبياء جاءوا بدين التوحيد ودين المساواة، ولكن لم يمض زمان طويل حتى برز دين الشرك تحت ستار التوحيد، واستمر في الحياة باسم تعاليم الأنبياء، وأخذ يتغذى بتعاليمهم بعد تحريفها، وبذلك أصبح أقوى من ذي قبل، وأقدر على أسرا الطبقة الكادحة.

فالمواقع أن الانبياء حاولوا ان يخففوا من مآسي الناس، ولكن ما جاءوا به أصبح في النتيجة مصيبة فوق المصائب، حيث اتخذته الطبقة المخالفة وسيلة لزيادة الضغط على المحرومين والمستثمرين. فما اراد الانبياء ان يحققوه بتعاليمهم القيمة لم يتحقق، وما تحقق خارجاً مغايراً لما أرادوه. وبتعبير الفقهاء: (ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد).

إن ما يقوله الماديون المخالفون للدين من أن الدين أفيون الشعوب، ووسيلة للتخدير، وعامل للجمود والركود، وموجه للظلم والتمييز، وأنه يحمي الجهل ويسحر الجماهير، صحيح بالنسبة إلى الدين الحاكم، دين الشرك والتمييز الذي تمكن من امتطاء التاريخ، وخطأ بالنسبة إلى الدين الحقيقي، دين التوحيد، دين المساكين والمستضعفين المطرودين من مسرح الحياة والتاريخ باستمرار.

ولكن الدين المحكوم لم يلعب دوراً في الحياة إلا في حدود المعارضة والنقد، مثلما لو تمكن حزب في المجلس التشريعي من كسب الاكثرية، وبالتالي تشكيل الدولة من اعضائها، وتنفيذ برامجها وتحقيق اهدافها، ولكن الحزب الآخر وان كان اكثر منه تقدماً ورقاءً، إلا انه يبقى دائماً في الاقلية، فانه لا يمكن ان يعمل شيئاً سوى المعارضة والنقد. ولكن حزب الأكثرية لا يصني الى هذا النقد، فهو يدير المجتمع

كيفما شاء، وربما يستفيد من معارضة الاقلية ونقدها في سبيل تحكيم مواضعه. اذ لولا هذا النقد لأمكن ان يسقط بسبب الضغط المتواصل، فهذه المعارضة تدق أجراس الخطر، فينتبه حزب الاكثرية ويصلح أخطائه وبذلك يقوّي موضعه.

هذا، ولكن هذا التقرير غير صحيح، لامن جهة تحليل ماهية دين الشرك، ولامن جهة تحليل ماهية دين التوحيد، ولامن جهة الدور الذي أذاه كل منها. ولاشك ان الدين كان موجوداً في العالم دائماً، إما دين التوحيد، او دين الشرك، او كلاهما معا واختلف علماء الاجتماع في أن أيها كان أسبق، والغالب يقولون بأنّ دين الشرك كان سابقاً، وبالتدريج تطور الدين وتكامل حتى وصل إلى مرحلة التوحيد. وقال بعض بعكس ذلك. والروايات الدينية بل بعض القواعد الدينية تؤيد النظرية الثانية. وأما أن دين الشرك — على كل تقدير — بأي سبب حدث؟ وانه هل كان في الواقع وسيلة لتوجيه الظلم والتمييز على أيدي ظلمة التاريخ، أم ان لحدوثه سبباً آخر فقد وقع موضع البحث لدى المحققين. وقد ذكروا له عللاً أخرى ايضاً، فلا يمكن التصديق بكل بساطة بأنه مولود الظلم الاجتماعي. وأما تحليل دين التوحيد بأنه موجه لأهداف الطبقة المحرومة المعارضة للتمييز، والمطالبة بالوحدة والاخاء فهو أبعد عن العلم من التحليل الأول، مضافاً الى انه لا يناسب التفكير الاسلامي.

إن هذا التقرير يعتبر أنبياء الله الكرام مبرئين من التهمة، ولكنهم مغلوبون في أمرهم، ومقهورون أمام الباطل في طول التاريخ، ولم يتمكن دينهم من النفوذ في المجتمع حتى يستطيع احراز سهم في توجيه المجتمع حائز للاهمية مما يقارب سهم الدين الباطل الحاكم — على الأقل — فلم يكن له دور أكثر من النقد والاعتراض على الدين الحاكم. وأما انهم مبرؤون فلا تهم — خلافاً لما يدعيه المادتيون — ليسوا في جانب

الطبقة المستثمرة والغاصبة، ولامن عوامل الجمود والركود، ولم يتخذوا موقفاً لصالح تلك الطبقة، بل كانوا بالعكس في جانب الطبقة المستضعفة والمستثمرة، مستشعرين آلامها، ومبعوثين من صميمها، و جاذبين في سبيل مصالحها واعادة حقوقها المغتصبة. وكما أنَّ الانبياء الكرام مبرؤون من حيث روح الدعوة والشریعة، أي موقفهم وموضعهم الاجتماعي، كذلك هم مبرؤون تماماً من حيث مغلوبيتهم أمام الباطل، بمعنى أنهم غير مسؤولين تجاه ذلك، لأن ضرورة التاريخ الناشئة من الملكية الخاصة كانت تحمي الجانب الآخر. فبروز الملكية الخاصة في المجتمع قسمه بالجبر والضرورة الى نصفين: مستثمر ومستهتم والنصف المستثمر المالك للانتاج المادي كان مالكا للانتاج المعنوي لزوماً، ولا يمكن مصارعة الضرورة التاريخية التي هي التعبير المادي للقضاء والقدر. قضاء وقدر من اله الارض لاله السماء، والاله المادي لا اله المجرد، أي تلك القدرة الحاكمة المسماة بالعامل الاقتصادي الاساس في المجتمع، والتي تعدّ وسائل الانتاج محرّكه الرئيسي.

اذن فالانبياء لم يكونوا مسؤولين عن انهزامهم امام الباطل. ولكن هذا التقرير مع انه يحتوى على تبرئة الانبياء، يتضمن أيضاً تخطيط النظام الواقعي في الكون، وهو ما يعبر عنه بنظام الخير ونظام الحق، وان الخير غالب على الشر. فالإلهيون حيث إنهم ينظرون إلى النظام بحسن النية يدعون أن نظام الكون نظام مستقيم، ونظام حق، ونظام خير. وأما الشر والباطل والانحراف فهي وجودات عرضية وطفيلية وموقته وغيرأصلية. ومحور نظام الكون ومدار النظم الاجتماعي للبشر هو الحق: (أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض) (١) وحول صراع الحق والباطل، يقولون: ان الحق هو المنتصر (بل نقذف

بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) (١) و يقولون: إن التأييد الإلهي ظهر
للأنبياء الكرام: (إنّا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا وفي
الآخرة.....) (٢) (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون
وإنّ جندنا لهم الغالبون) (٣).

ولكن التقرير السابق لا يقبل هذه الاصول. فالأنبياء والرسل
والمصلحون القدامى في التاريخ وإن كانوا مبرّين إلا أن إله الأنبياء
مورد للتخطئة والنقد.

والواقع أنّ في المقام مشكلة، فمن جانب نجد أن القرآن يرينا
صورة مستحسنة من المجرى العام للكون، فهو يصير على أنّ الحق هو
محور الكون، ومدار الحياة الاجتماعية للإنسان. والفلسفة الإلهية أيضاً
بموجب قوانينها الخاصة تدّعي أنّ الخير والحق يترجحان دائماً على الشر
والباطل، وأنّ الشر والباطل وجودان عرضيان طفيليان وغير أصليين.
ومن جانب آخر نجد أن دراسة التاريخ الماضي والحال تسبب نوعاً من
سوء الظن بالنظام الجاري في الكون، وتوهم أنّ نظرية القائلين بأنّ
مجموعة الكون بأسره مليئة بالفجائع والمظالم وغصب الحقوق والاستثمار
نظرية مقبولة.

فماذا هو الحلّ؟ هل إننا خاطئون في درك النظام الكوني،
والنظام الاجتماعي للإنسان؟ أم أننا مصيبون هناك، إنما الخطأ في
درك معاني القرآن، حيث نعتقد بأنّ القرآن ينظر إلى الكون والتاريخ
باستحسان؟ أم أننا غير خاطئين في الموضوعين، وإن هذا التناقض موجود
فعلاً بين الواقع الخارجي والقرآن وأنه غير قابل للحلّ؟

١ - الانبياء ١٨.

٢ - غافر ٥١.

٣ - الصافات ١٧٢.

وقد بحثنا حول هذه المشكلة من حيث ارتباطها بالنظام الكوني في كتاب (عدل الهى)، وقد انتهينا إلى حلها والحمد لله. وأما من حيث ارتباطها بمجرى التاريخ والحياة الاجتماعية للانسان فسنبحث عنه في أحد المباحث الآتية تحت عنوان (صراع الحق والباطل) وسنبين إن شاء الله وجهة نظرنا في حل هذه المشكلة. وأنا مستعدون لاستقبال وجهات النظر المختلفة بسرور إذا كانت مدعمة بالدليل.

المقاييس

إذا اردنا إكتشاف وجهة النظر الخاصة بمدرسة ما حول ماهية التاريخ، فبإمكاننا أن نستفيد من مجموعة من المقاييس، وبملاحظتها تمكن المعرفة الدقيقة لنظريات تلك المدرسة حول الحركات التاريخية، وماهية الحوادث التاريخية.

وهذا الصدد نستعرض فيما يلي بعض المقاييس مما يخطر بالبال، ولعل هناك مقاييس أخرى في هذا المضمار قد خفيت علينا.

وقبل استعراض المقاييس، واستنباط وجهة النظر الاسلامية على أساسها لابد من التنبيه على أن القرآن الكريم قد أشار — حسب رأينا — إلى بعض الاصول التي تدل بالصراحة على أولوية العوامل المعنوية في المجتمع بالنسبة إلى العوامل المادية. فقد ورد في القرآن كأصل من الأصول قوله تعالى: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (١) أي إننا لا نغير الوضع والحالة لمجتمع حتى يغيروا بأيديهم وارادتهم وعزمهم كل ما يرتبط بسيرتهم وعملهم. وبعبارة أخرى إن مصير الناس لا يتبدل حتى يتبدل كل ما يرتبط بنفوسهم ومعنوياتهم بأيديهم. فهذه الآية تنفي بالصراحة الجبر الاقتصادي في التاريخ.

١ — سورة الرعد، آية ١١.

ومع ذلك فاننا نستعرض بعض المقاييس وموجها نستنتج النظرية الاسلامية.

١ - إستراتيجية الدعوة.

إنّ كل مدرسة تحمل رسالة اجتماعية، وتدعو الناس الى الايمان بها لابلدها من اتخاذ طريقة خاصة لها ترتبط من جانب بأهدافها الرئيسة ومن جانب آخر بتفسيرها الخاص لماهية الحركات التاريخية. فالدعوة في كل مدرسة هي نوع توعية للجماهير، وضغط على محركات خاصة لايجاد الحركة فيهم.

فشلاً المدرسة الانسانية لأوغست كونت التي تدعي نوعاً من المذهب العلمي ترى جوهر التكامل البشري في الجانب الذهني منه، وتعتقد أن الانسان في ذهنه قديم مرحلتين: (الأساطيرية والفلسفية) ووصل الى المرحلة العلمية. ولذلك فهي ترى أن التعاليم الضرورية للمجتمع كلها يجب أن تكون ممّا يسمى بالتعاليم العلمية، والحوافز التي تستخدم لايجاد الحركة في الجماهير يجب ان تكون علمية أيضاً.

وهكذا الماركسية التي هي الفرضية الثورية لطبقة البروليتاريا لا تقم إلا التعاليم التي تؤثر في إستشعار العمال بالتناقضات الطبقة، والحافز الذي تستعمله هو الشعور بالحرمان والغبن الإجتماعي، والعقد النفسية الناشئة منه.

والمدارس مضافاً إلى أنها تختلف في تعاليمها، وحوافزها الاجتماعية حسب اختلافها في نظرتها إلى المجتمع والتاريخ، تختلف أيضاً - بمقتضى اختلافها في تفسير التاريخ وتكامله، ووجهة نظرها حول الانسان - في حدود تأثير الدعوة وعلاقتها باستخدام القوة، وأن استخدامهما هل يوافق الاصول الاخلاقية أم لا. فهناك بعض المدارس كالمسيحية تعتبر الطريقة السلمية للدعوة هي الوحيدة التي توافق عليها الاصول الاخلاقية، وتعتقد أن استخدام القوة بأي صورة وفي أي وضع

مخالف للاخلاق. ولذلك ورد في القرارات المقدسة لهذا الدين أنّ احدا اذا صفعك على الخد الأيمن فأعرض عليه خدك الايسر، واذا سرق جببتك فسلّمه قبعتك، وبالعكس من ذلك تماما نظرية (نيتشه)، حيث إنها تعتبر استخدام القوة الطريقة الوحيدة أخلاقيا. لأن كمال الانسان في قوته، فاكمل افراد الانسان هو أقواهم. وهو يعتقد أن الدين المسيحي دين العبودية والضعف والذلة، والعامل الاساس لجمود الانسان.

ويرى بعض آخر أن استخدام القوة طريقة أخلاقية، ولكن لا مطلقا. فان استخدام الطبقة المستثمرة قوتها ضد الطبقة الكادحة عمل غير اخلاقي، لانه في اتجاه حفظ الوضع الحالي، وعامل للجمود. ولكن استخدام الطبقة الكادحة قوتها عمل أخلاقي، لأنه في اتجاه تغيير المجتمع وتحويله إلى مرحلة أعلى. وبعبارة أخرى، هناك طبقتان في المجتمع في حالة صراع دائمية: إحداهما تلعب دور الأطروحة، والأخرى دور الطباق. فالقوة التي تستخدم في دور الأطروحة—بمقتضى كونها رجعية—غير اخلاقية، والتي تستخدم في دور الطباق أخلاقية، لانها ثورية وتكاملية. ولاشك أن هذه القوة التي تعتبر أخلاقية هنا، ستكون في مرحلة أخرى مواجهة لقوة تلعب دور الطباق لها، وأنذاك ستكون قوة رجعية، والقوة الرقيبة الجديدة أخلاقية. ولذلك فإن الأخلاق أمر نسبي، وما يكون في مرحلة أخلاقيا سيكون في مرحلة أعلى وأكمل مخالفا للأخلاق.

إذن فمن وجهة النظر المسيحية تنحصر علاقة المدرسة بالمخالفين—الذين هم في نظر هذه المدرسة في إتجاه مخالف للتكامل—في الدعوة بالمسألة والعطف. وهذه هي العلاقة الوحيدة التي توافق عليها الأخلاق ومن وجهة نظر (نيتشه) العلاقة الأخلاقية الوحيدة هي علاقة القوي بالضعيف. فلا شيء أعلى في مدارج الاخلاق من القدرة، ولا شيء أدون من الضعف،

ولاجرمة أفطع ولاذنب أقبح من الضعف. ومن وجهة النظر الماركسية فالعلاقة بين الطبقتين المتناقضتين اقتصاديا لا يمكن أن تكون إلا علاقة القهر واستخدام القوة، إلا أن استخدامها من جانب الطبقة المستثمرة غير أخلاقية لأنه يناقض التكامل، ولكنها من جانب الطبقة الكادحة أخلاقية. وبعد ذلك لا كلام في أن علاقة كل قوة جديدة بالقوة القديمة علاقة الصراع دائما، وهو موافق للأصول الخلقية دائما أيضا.

وأما الاسلام فيدين جميع النظريات السابقة. فالخلق الكريم لا ينحصر — كما تدعيه المسيحية — في العلاقات السلمية والدعوة باللطف والصلح والاخلاص والحب ونحو ذلك، بل قد يكون استخدام القوة من الخلق الكريم أيضا. ولذلك فإن الاسلام يعتبر النضال ضد الظلم والاعتداء نضالاً مقدساً، ويعتبره مسؤولية وتكليفاً، ويجوز الجهاد وهو عبارة عن الكفاح المسلح في اوضاع خاصة.

و أما نظرية (نيتشه) فن البديهي أنها تافهة ولا إنسانية ومخالفة

للتكامل.

و اما النظرية الماركسية فتبني على رأيها في ميكانيكية حركة التاريخ. والاسلام يرى أن استخدام القوة ضد الطبقة المعارضة للتكامل — خلافاً للنظرية الماركسية — في مرحلة متأخرة. وقبل ذلك لابد من استعمال الحكمة والموعظة الحسنة، قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة). فاستخدام القوة إنما توافق عليه الاصول الاخلاقية اذا تجاوزنا مرحلة الاقناع الفكري بالحكمة (البرهان)، ومرحلة الاقناع النفسي بالموعظة (التذكير)، ولم تحصل النتيجة المطلوبة منها.

و من هنا فإن الانبياء الذين قاموا بالجهاد المسلح إجتازوا المرحلة الاولى من رسالتهم بالحكمة والموعظة الحسنة، وربما بالجدال والبحث أيضا. وحيث لم يحققوا بذلك هدفهم أولم يحققوه تماماً، بل كانوا يصلون غالباً إلى هدف نسبي جاوزوا آنذاك النضال والجهاد،

واستخدام القوة. والأساس في ذلك أن الاسلام يفكر تفكيراً معنوياً لامادياً، فهو يرى للبرهان والدليل والوعظ والنصيحة قوة هائلة، وبتعبير (ماركس) يرى في سلاح النقد قوة، كما في النقد بالسلاح، فيستفيد من هذه القوة. ولاشك انه لا يعتقد أنها القوة الوحيدة التي يجب ان تستخدم. ومما ذكرناه من أن الاسلام يرى أن النضال مع الجبهة المعارضة للتكامل في مرحلة متأخرة، وأن في البرهان والوعظ والجدال بالاحسن قوة هائلة تبين النظرة المعنوية الخاصة للاسلام بالنسبة الى الانسان، ومن ثم إلى المجتمع والتاريخ.

و من هذا العرض القصير تبين أن تعيين نوعية علاقة المدرسة بالجبهة المعارضة، وأنها هل يجب أن تكون دعوة محضة، أو نضالاً محضاً، أو أن الدعوة في مرحلة سابقة والنضال في مرحلة متأخرة (إن ذلك) يبرز لنا نظرية المدرسة حول تأثير المنطق والنصيحة وحدود تأثيرهما، وكذلك نظريتها حول مجرى التاريخ ودور النضال فيه.

وأما الفصل الثاني من البحث فهو في نوعية الوعي الجماهيري الاسلامي، والخوافز التي يستخدمها الاسلام في سبيل الدعوة. أما في التوعية فالاسلام يؤكد في أول مرحلة على التذكير بالمبدأ والمعاد. هذه هي طريقة القرآن وطريقة الانبياء حسب رواية القرآن. فالانبياء دائماً يلفتون الانظار الى الاسئلة التالية (من أين جئت؟ وأين أنت؟ وإلى أين تذهب؟) والعالم أيضاً كيف وجد؟ وفي أي مرحلة هو الآن؟ وأي اتجاه يسلك؟ فأول شعور بالمسؤولية يوجده الانبياء هو الشعور بالمسؤولية تجاه كل الخليفة والكون. وأما الشعور بالمسؤولية الاجتماعية فهو جزء من الشعور بالمسؤولية أمام مجموعة الكون والخليفة. وقد أشرنا سابقاً إلى أن السور المكينة التي نزلت في السنين الثلاثة عشر الأولى من بعثة الرسول الاكرم (ص) قلتما يكون فيها الحديث عن شأن غير التذكير

بالمبدأ والمعاد. (١)

إنَّ الرسول الاكرم (ص) بدأ دعوته بجملة (قولوا لا اله إلا الله تغلحوا)، أي بدأ بحركة عقائدية وتطهير فكري. صحيح أن أبعاد التوحيد وسيعة جداً، وأن جميع التعاليم الانسانية مرجعها التوحيد بالتحليل، والتوحيد ينتهي إلى تلك التعاليم بالتركيب. (٢) ولكن من الواضح أن المراد بهذه الجملة في بدو الدعوة لايزيد على تمايل فكري وعملي، و خروج من العقائد والعبادات المشتركة إلى التوحيد الفكري، والتوحيد العقائدي. ولو فرضنا أن يكون المراد بها هذا المعنى الواسع فإن الناس لم يلتفتوا إلى ذلك آنذاك.

هذه المعرفة الجذرية التي أثرت في اعماق فطرة البشر أوجدت لديهم نوعاً من الحماية والعصبية في الدفاع عن العقيدة والنشاط وبذل الجهد في توسيع الرقعة، حتى لم يأبوا عن بذل النفس والمال والمقام والاولاد في سبيله. فالانبياء كانوا يتبدأون بما يدعى هذا اليوم بالبناء العلوي، ويصلون إلى ما يدعى الأساس والجذر. في مدرسة الأنبياء يتربى الانسان بحيث يكون متعلقاً بعقيدته ومسلكه وإيمانه أكثر مما هو متعلق بمصالحه الشخصية. فالواقع أن الأساس في هذه المدرسة هو الفكر والعقيدة، واما العمل أي علاقة الانسان بالطبيعة أو بمواهبه الطبيعية أو بالمجتمع فهو البناء العلوي. وكل دعوة دينية أو مذهبية يجب أن تكون دائماً

١ - ولكن بعض المسلمين ممن يُدعون بالمتقنين المعاصرين أنكروا أساساً في كتبهم من التفسير على أكثر السور القرآنية أن يكون القرآن قد تعرض لذكر المعاد، حتى ولو في آية واحدة. فكل ماورد في القرآن من ذكر الدنيا يراد بها النظام الداني في الحياة، أي نظام التميز والاستثمار. وكل ماورد فيه من ذكر الآخرة يراد بها النظام الأعلى، أي النظام الذي لا يكون فيه تمييز ولا تفاوت ولا استثمار، وتكون الملكية الخاصة قد قلعت جذورها تماماً. وإذا كان هذا معنى الآخرة فالقرآن إذن قد أبطل الذين منذ الف سنة قبل تشكيل المدارس المادية.

٢ - راجع تفسير الميزان في ذيل آخر آية من سورة آل عمران.

كدعوة الأنبياء مذكرة بالمبدأ والمعاد. فالأنبياء كانوا يعيشون الحركة والنشاط في المجتمع بايقاظ هذا الشعور، وتنميته في الانسان، وإزاحة الغبار عن هذا الوجدان، ونشر هذه المعرفة، مع الاعتماد على رضا الله وأوامر الله وثوابه وعقابه. فقد ورد في ثلاثة عشر مورداً من القرآن التنويه على رضوان الله. وهذا تشجيع للمؤمنين في المجتمع بواسطة هذا الحافز المعنوي. ويصح أن نطلق على هذه المعرفة، المعرفة الإلهية أو المعرفة الكونية.

والتعاليم الإسلامية في المرحلة الثانية هي التعاليم الإنسانية، أي تنبيه الانسان على كرامته و شرفه في ذاته وعلى عزته ومجده الذاتيين. فالانسان في هذه النظرية ليس ذلك الحيوان الذي يقال عنه: إنه كان قبل مئات الملايين من السنين كسائر الحيوانات، إلا أنه في ميدان تنازع البقاء، مازال يخون الآخرين و يظلمهم، حتى وصل الى هذه الدرجة. بل هو موجود فيه نفحة من الروح الإلهية، وقد سجدت له الملائكة، وهو مدعو دائماً من قبل العرش الأعلى. وفي باطن هذا الموجود— بالرغم من ميوله الحيوانية والشهوانية نحو الشر والفساد— جوهر لطيف لا يلائم في ذاته الشر والظلم وسفك الدماء والكذب والفساد والذلة والحقارة والتسليم للظلم والاستكبار، فهو مظهر العزة والكبرياء. (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين). وقال الرسول الاكرم(ص): (شرف المرء قيامه بالليل، وعزه استغناؤه عن الناس). وقال علي عليه السلام لاصحابه في صفين: (الحياة في موتكم قاهرين، والموت في حياتكم مقهورين). وقال الحسين(ع): (لأرى الموت إلا سعادة، والحياة مع الظالمين إلا برماً). وقال عليه السلام: (هيئات منا الذلة). وهذا كله تأكيد على الشعور بالكرامة والشرف الذاتي الموجود في كل انسان بالفطرة.

وتأتي في المرحلة الثالثة من التعاليم الإسلامية معرفة حقوق الانسان والمسؤوليات الاجتماعية. وهناك في القرآن عدة موارد تثار فيها

الحركة والنشاط في أفراد بسبب غضب حقوقهم أو حقوق الآخرين. قال تعالى: (وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً) (١) فهذه الآية الكريمة استندت في إثارة الناس للجهاد إلى أمرين من القيم الروحية والمعنوية أحدهما أنه في سبيل الله، والآخر أنه إنقاذ لأولئك الناس المستضعفين المضطرين المأسورين في قيود الظالمين. وقال تعالى في سورة الحج: (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز. الذين إن مكناهم في الأرض اقاموا الصلوة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور). (٢) فهذه الآيات وإن بدأت بالتنبيه على أن الإذن بالجهاد والدفاع يستند إلى ضياع حقوق المجاهدين، ولكنها في نفس الوقت اعتبرت فلسفة الدفاع أمراً أرقى وأثمن من ذلك، وهي أنه لولا الجهاد والدفاع، ولولا حركة المؤمنين لتوقفت المعابد والمساجد— وهي قلوب الحياة المعنوية في المجتمع — عن العمل.

وقال تعالى في سورة النساء: (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) (٣) ومن الواضح أن هذا نوع من الإثارة للمظلوم. وقال تعالى في سورة الشعراء بعد نقد أباطيل الشعراء وتخيلاتهم: (الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا). (٤)

١ - النساء ٧٥.

٢ - الحج ٣٩ إلى ٤١.

٣ - النساء ١٤٨.

٤ - الشعراء ٢٣٧.

هذا، والقرآن والسنة وإن اعتبرنا استعادة الحقوق وظيفية واجبة، والتسليم للظلم من أقبح الذنوب، إلا أن ذلك باعتبار كونها من القيم الانسانية، فالملحوظ هو الجانب الانساني. والقرآن لا يعتمد أبداً على إثارة العقد النفسية والشهوات والميول، فلا يقول مثلاً: (إن قوم كذا أكلوا وشربوا وتلذذوا فلماذا لا تلحقون بهم....). فالاسلام لا يسمح فيما لو غصب مال أحد أن يتهاون في طلب ماله بعذر أن الشؤون المادية لا قيمة لها، كما لا يسمح بالسكوت إذا اعتدي على عرضه فلا يغار بتوهم أن ذلك ينشأ من الشهوة، بل يعتبر الدفاع عن ذلك واجباً حتمياً ويعتد المقتول دون اهله وماله شهيداً. ولكنه إذا أثار حمية الانسان للدفاع عن ماله فهو لا يدعو إلى الحرص والطمع، بل إلى الدفاع عن الحق. وإذا أوجب عليه الدفاع عن عرضه فليس ذلك من اجل الاهتمام بالشهوة الجنسية، بل من أجل الدفاع عن اهم نوااميس المجتمع، وهو العفاف الذي جعل الرجل حارساً عليه.

٢ - العنوان المدرسي

كل مدرسة تمنح اتباعها عنواناً خاصاً تميزهم به. فاذا كانت النظرية تبتنى على أساس عنصري فأتباعها يتميزون بفارق عنصري، ويشكلون مجموعة اعتبارية تحت عنوان العنصر الخاص، كالبيض مثلاً. فاذا قال أحد من أتباع تلك النظرية: (نحن) يعني بهم الطائفة البيض. والنظرية الماركسية — مثلاً — حيث إنها نظرية عمالية تميز أتباعها بعنوان العامل، وتمنحهم هذه الهوية، و(نحن) عندهم يعني العمال والكادحين. والذين المسيحي يميز معتنقيه بالتبعية لفرد خاص. فكأنهم لا يهتمون بهدف ولا طريق، فالهوية الجماعية لهم تتمثل في التبعية للمسيح عليه السلام كفرد.

ومن مميزات الاسلام أنه لا يرضى لنفسه ولا لأتباعه أي عنوان

عنصري أو طيقي أو صني أو محلي أو منطقي أو فردي. فالمعتنقون للإسلام لا يتميزون عن غيرهم بعنوان كعنوان العرب أو الساميين أو الفقراء أو الأغنياء أو المستضعفين أو البيض أو السود أو الآسيويين أو الشرقيين أو الغربيين أو المحمديين أو القرآنيين أو أهل القبلة ونحو ذلك. ولا شيء من هذه العناوين يعتبر ملاكاً للجماعة، أو ملاكاً للوحدة الواقعية لاتباع الدين الإسلامي. فحينما تلاحظ هوية المدرسة الإسلامية وهوية اتباعها تترك هذه العناوين، وتلقى إلى جانب، وإنما يبقى شيء واحد، وهو نوع من الارتباط. أي ارتباط هذا؟ إرتباط الإنسان بربه، وهو معنى الإسلام، أي التسليم لله. فالأمة المسلمة أمة سلمت نفسها لله، وسلمت للحقيقة والوحي والالهام النازل من سماء الحقيقة على قلب أصلح البشر لهذا الإنسان. إذن فما هي الهوية الواقعية للمسلمين، وما هو المراد بـ (نحن) عندهم، وأي نوع من الوحدة يمنحهم هذا الدين، وأي عنوان يسمهم به، وتحت أية راية يجمعهم؟ الجواب أن الإسلام هو التسليم للحقيقة. ومناطق الوحدة لكل مدرسة طريق مأمون لمعرفة أهدافها وتفسيرها للإنسان والتاريخ والمجتمع.

٣ — موجبات تأثير الدعوة وموانعه: —

قلنا فيما سبق: إن النظريات تختلف في ميكانيكية حركة التاريخ. فمنها أن الميكانيكية الطبيعية للحركة تنشأ من ضغط طبقة على طبقة، وكون بعض الطبقات رجعية بالذات، وبعضها الآخر ثورية بالذات. ومنها أن الميكانيكية أساساً تكمن في الفطرة الذاتية للبشر التي تسوقه نحو الكمال والتقدم. ومنها نظريات أخرى. ومن الواضح أن كل مدرسة تنظم حوافز دعوتها وروادعها طبقاً لنظريتها في ميكانيكية الحركة. فالمدرسة التي تعتقد أن ميكانيكيته تكمن في ضغط طبقة على طبقة أخرى ربما تجد أن المجتمع لا يحتوي على المضايقات بالمقدار الكافي لإيجاد الحركة فيضطر أصحاب تلك النظرية إلى إيجاد المضايقات

لتحدث الحركة. قال ماركس في بعض آثاره: (ان وجود طبقة من العبيد شرط ضروري لوجود طبقة من الاحرار) وختم بيانه هذا بقوله: (ونتساءل كيف يمكن تحرير الشعب الالماني؟ والجواب أنه لابد من تشكيل طبقة مكبله بالقيود تماماً) (١). فمثل هذه المدرسة تعتبر الإصلاحات حجر عثرة امام تقدمها. لان الإصلاحات تخفف من الكبت وذلك يمنع الانفجار، أو يؤخره على الأقل. ولكن المدرسة التي تعتمد في حركة المجتمع على فطرة البشر الذاتية فلن تففي بضرورة إيجاد القيود لطبقة خاصة إذ لا يرى الضغط شرطاً ضرورياً في التكامل ولا الإصلاحات مانعاً عن تقدمها.

واما الاسلام فيعتمد في بيان موجبات تأثير دعوته وموانعه على الفطرة. فقد ورد في القرآن البقاء على الطهارة الاولى كشرط لقبول الدعوة، قال تعالى: (هدى للمتقين)، البقرة ٢. وورد ايضا شرط آخر وهو الخوف والحذر الناشئان من الشعور بالمسؤولية تجاه الكون (يخشون رهم بالغيب). وقال تعالى: (وخشي الرحمن بالغيب). ونحو ذلك (٢) وشرطاً ثالثاً، وهو بقاء فطرة الانسان نابضة بالحياة قال تعالى: (لتنذر من كان

١ - ماركس وماركسيسم ص ٣٥ (الاصل والتعليق) ويتبين من هذا الكلام وجه المناقشة في النظرية الماركسية القائلة بأن الاستبداد والديكتاتورية اذا كانت من قبل الطبقة الكادحة فهي من مكارم الاخلاق لانها في مسير التكامل، ولها دور اساسي في تقدم المجتمع. واذا كانت من الطبقة المستثمرة المستكبرة فهي تنافي الاخلاق لانها من عوامل ركود المجتمع. وذلك لان ضغط الطبقة المستثمرة يؤثر في تكامل المجتمع بمقدار ما يؤثر فيه رد فعل الطبقة الكادحة حسب نظرية ماركس. إذن فلا بد من أن يكون الاستثمار أخلاقياً بقدر ما يكون نضال الطبقة الكادحة أخلاقياً، انما الفرق بينها أن وجهة إحدى الطائفتين نحو المستقبل، ووجهة الأخرى نحو الماضي. وهذا لا تأثير له في تكامل المجتمع. ومن الواضح أن اختلاف الوجهة في العمل ليس مناطاً للاخلاق حسب نظرية ماركس، لانه يقتضي أن يكون العمل الذهني (النية) مناطاً للاخلاق. وهذا في رأي الماركسية نوع من المثالية.

٢ - راجع سورة طه ٣ والانبياء ٤٩ و فاطر ١٨ ويس ١١.

حيًا). (١) فالإسلام يعتبر من شروط قبول الدعوة لدى الإنسان طهارته الأصلية، والشعور بالمسؤولية تجاه الكون، والبقاء على حياته الفطرية، كما انه يعتبر موانع قبول الدعوة من قبل الإنسان الفساد الروحي والخلقي وأثم القلب (٢)، ورين القلب (٣)، والختم على القلب (٤)، وعمى البصيرة (٥)، صمم اذن القلب (٦)، والتحريف في الكتاب النفسي (٧)، ومتابعة تقاليد الآباء (٨)، ومتابعة الكبراء والشخصيات (٩)، ومتابعة الظن والأهواء (١٠)، ونظائرها. وأما الإسراف والترف وشدة العلاقة بالتنعم فهي إنما تعد مانعاً من جهة انها تنمي في الإنسان الخصال الحيوانية وتبدله الى بهيمة أوسع فهذه الأمور من وجهة نظر القرآن موانع توقف حركة المجتمع نحو الخير والصلاح والتكامل.

ويستفاد من التعاليم الاسلامية أن الشباب أقرب الى قبول الدعوة من الشيوخ، والفقراء أقرب من الاغنياء، لأن فطرة الشباب بسبب صغر سنهم أبعد من المدنسات الروحية، وكذلك فطرة الفقراء بسبب بعدهم عن الثروة والتنعيمات.

وسرد هذه الشروط والموانع حسبما ذكرناه يؤيد أن ميكانيكية

-
- ١ - يس ٧٠.
 - ٢ - البقرة ٢٨٣.
 - ٣ - المطففين ١٤.
 - ٤ - البقرة ٧.
 - ٥ - الحج ٤٦.
 - ٦ - حم السجدة ٤٤.
 - ٧ - الشمس ١٠.
 - ٨ - الزخرف ٢٣.
 - ٩ - الاحزاب ٦٧.
 - ١٠ - الانعام ١١٦.

التطور الاجتماعي والتاريخي في القرآن روحية أكثر مما هي اقتصادية ومادية.

٤ — العلو والانحطاط في المجتمعات:

كل مدرسة اجتماعية لابد لها من إبداء رأيها في أسباب علو المجتمعات وانحطاطها. ويتبين من كيفية ابداء رأيها في ذلك وجهة نظرها حول المجتمع والتاريخ، وحركات التكامل والسقوط فيها. وقد ورد في القرآن التنبيه على هذا الامر، وخصوصاً في ضمن بيان القصص والقضايا التاريخية. وهنا نلاحظ ان رأي القرآن في هذا الموضوع هل يتركز على الأساس أو البناء العلوي، كما يقال. وتعبير صحيح: نلاحظ ما يجعله القرآن أساساً وما يجعله بناءً علوياً، وأن العامل الأساس من وجهة نظر القرآن هل هو الاقتصاد أو الشؤون العقائدية والخلقية، أم أنه ينظر إلى كل من الجهتين على حد سواء؟ ونجد ان القرآن يشير إلى أربعة عوامل هامة في العلو والانحطاط الاجتماعي نذكرها فيما يلي باختصار:

أ — العدل والظلم.

وقد تعرض القرآن لذلك في كثير من الآيات: منها الآية الثانية من سورة القصص، وقد مر الكلام حولها: (ان فرعون علا في الارض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم انه كان من المفسدين) في هذه الآية الكريمة ورد — أولاً — ذكر استعلاء فرعون، وأدعائه للالهية، واستعباده للآخرين، والقاء التفرقة بين الناس بانحاء التمييز فيما بين طوائفهم، والقاء العداوة بينهم، واحتقار طائفة خاصة من المواطنين، وقتل أبنائهم وابقاء نساءهم بغية استخدامهن. ثم أعلنت الآية أن فرعون من المفسدين. ومن الواضح أن ذلك إشارة إلى أن هذه المظالم الاجتماعية تهدم أساس المجتمع وتفسده.

ب - الوحدة والتشتت.

قال تعالى في سورة آل عمران/١٠٣: (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) ثم قال بعد آية فاصلة: (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) آل عمران/١٠٥ وقريبة من هذا المضمون آية ١٥٣ من الانعام. وقال تعالى في سورة الانعام ٦٥: (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذاباً من فوقكم او من تحت ارجلكم او يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض). وفي سورة الانفال ٦٤: (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم).

ج - التقيد بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واهمالها:

لقد أكد القرآن كثيراً على ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويستنبط بوضوح من إحدى الآيات أن ترك هاتين الفريضتين عامل مؤثر في انهزام اركان المجتمع. حيث ذكر فيها من علل بُعد الكفار من بني اسرائيل عن رحمة الله تعالى عدم التناهي عن المنكرات. قال تعالى في سورة المائدة ٧٩: (كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون). والروايات المعتمدة الاسلامية أكدت كثيراً على الدور الهام للامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتركها. ولا مجال لذكرها.

د - الفسق والفجور والفساد الخلقى:

والآيات في هذا الموضوع كثيرة ايضاً. فمنها التي اعتبرت عمل المترفين سبباً للهلاك. (١) ومنها أكثر الآيات المشتملة على عنوان الظلم والظلم في مصطلح القرآن لا يختص باعتداء فرد أو جماعة على حقوق فرد أو جماعة آخرين، بل يشمل ظلم الفرد على نفسه، وظلم المجتمع على نفسه.

١- راجع سورة هود ١١٦ والانبياء ١٣ والمؤمنون ٢٣ و٦٤

فكلّ فسق أو فجور أو خروج عن الطريقة الانسانية المستقيمة يعد ظلماً . فالظلم في القرآن مفهوم عام يشمل الظلم على الغير والفسق والفجور والاعمال المنافية للأخلاق، بل الغالب من استعمال هذه الكلمة في القرآن هو المصداق الثاني . والآيات القرآنية التي اعتبرت الظلم بالمعنى العام سبباً لهلاك مجتمع خاص كثيرة جداً، لاجمال لذكرها . وتستفاد من مجموع هذه المقاييس وجهة نظر القرآن حول اساس المجتمع والتاريخ . ويتبين أن كثيراً من الامور تعتبر في نظر القرآن ذات دور هام اساسي في المجتمع مع أن بعضها يعد في الاصطلاح من شؤون البناء العلوي .

تطور التاريخ وتكامله

إن الابحاث السابقة كانت تدور حول احسد الموضوعين المهمين للتاريخ، أي ماهيته، والكلام في أنها مادية أو غير مادية . والموضوع المهم الآخر تطور التاريخ الانساني .

من المعلوم أن الحياة الاجتماعية لا تختص بالانسان، فهناك بعض الحيوانات الأخرى تعيش عيشة اجتماعية نوعاً ما، فحياتها تبتني على التعاون وتقسيم الاعمال والمسؤوليات تحت مجموعة من القوانين المنظمة . فالنحل — مثلاً — من هذا القبيل، ولكن هناك فرق اساسي بين الحياة الاجتماعية للانسان والحياة الاجتماعية لتلك الحيوانات، وهي أن حياتها الاجتماعية ثابتة لا تتغير، فلا يطرأ التطور والتكامل على نظامها المعيشي، أو كما يقول: (موريس مترلنيك) على تمدنها، إن صحّ هذا التعبير . وهذا بخلاف الحياة الاجتماعية لدى البشر، فانها متطورة متكاملة بل لها نوع من السرعة، وهذه السرعة تزداد تدريجياً . ولذلك فإنّ تاريخ الحياة الاجتماعية للانسان ينقسم إلى ادوار تختلف حسب اختلاف الجهات الملحوظة . فثلاً ينقسم من حيث وسائل الحياة إلى

مرحلة الصيد ومرحلة الزراعة ومرحلة الصناعة. ومن حيث النظام الاقتصادي إلى المرحلة الاشتراكية والمرحلة العبودية والمرحلة الاقطاعية والمرحلة الرأسمالية والمرحلة الاشتراكية الحديثة. ومن حيث النظام السياسي إلى المرحلة العشائرية ومرحلة الاستبداد والديكتاتورية والمرحلة الارستقراطية والمرحلة الديمقراطية. ومن حيث الجنس الى مرحلة زعامة المرأة ومرحلة زعامة الرجل. وهكذا من سائر الحثيات.

لماذا لا يلاحظ هذا التطور في الحياة الاجتماعية لسائر الحيوانات؟ وما هو السر والعامل الأساس لتطور حياة الانسان وانتقالها من مرحلة الى أخرى؟ وبعبارة أخرى ما هو الامر المختص بالانسان الذي يسير بحياته الاجتماعية قُدماً الى الامام؟ وكيف يتحقق هذا الانتقال والتقدم وما هو النظام الذي يسير طبقاً له، وبتعبير آخر ماهي ميكانيكيته؟

وهنا سؤال آخر يشار من قبل فلاسفة التاريخ، وهو أن هذا التقدم والتكامل المدعى هل هو أمر واقعي ام لا؟ فالتغييرات الحاصلة في الحياة الاجتماعية للبشر أمر قطعي. إنما السؤال في انها هل هي في سبيل التقدم والتكامل واقعاً أم لا؟ وما هو مناط التكامل ومقياسه؟ وقد أظهر بعضهم الشك في ذلك، وهو مذكور في الكتب الموضوعة لهذا البحث (١) وذهب بعضهم إلى أن مسير التاريخ دائري، بمعنى أنه يبدأ من نقطة و يعود في مسيره المرحلي إليها مرة أخرى، وأن شعار التاريخ هو (عود على بدأ). فشلا يؤسس النظام العشائري بواسطة جماعة من اهل البادية ذوي الشجاعة والعزم القوي، ولكن هذه الحكومة تنجر بطبيعتها الى الارستقراطية ، و يؤدي حصر القدرة والحكومة في طبقة الاشراف الى ثورة

١ - راجع كتاب (ما هو التاريخ؟) تأليف: ام. اش. كار. ودروس في التاريخ تأليف ويل دورانت وكتاب لذات الفلسفة.

جماعية، وينهي الأمر الى الحكومة الديمقراطية، ثم تسود الفوضى في المجتمع والافراط في الحرية، وهذا يستوجب عودة الديكتاتورية والاستبداد القاسي بواسطة الروح الشعائرية.

ولكننا نترك هذا البحث ونقبل كأصل موضوعي أن حركة التاريخ وسيره على وجه العموم نحو التقدم والتكامل. والجدير بالذكر أن كل أولئك القائلين بأن التاريخ يتوجه نحو التقدم لا يعتقدون بأن مستقبل جميع المجتمعات خير من ماضيها وأنها جميعاً تسير نحو العلو والتكامل بدون توقف وركود، أو عوداً الى الوراء. فلاشك أن المجتمعات قد تتوقف عن التقدم، بل قد ترجع الى الوراء، وقد تتمايل يميناً ويساراً، وقد ينتهي أمرها الى السقوط والفناء. فالمراد أن المجتمعات البشرية من حيث المجموع تسير نحو التقدم والعلو.

وقد ذكر في كتب فلسفة التاريخ عوامل التطور الاجتماعي ومحركات التاريخ بوجه يتبين عدم صحته بعد تأمل يسير. فالنظريات في هذه المسألة المذكورة عادة كالتالي:

١ - النظرية العنصرية: — العامل الاساس الموجب لتقدم التاريخ طبقاً لهذه النظرية بعض العناصر من البشر التي تملك قابلية خلق الحضارة والثقافة، الأمر الذي تفقده سائر العناصر. فبعض الطوائف من البشر يستطيعون إنتاج العلم والفلسفة والصناعة والفن والاخلاق، وبعض آخريستفيدون فقط. والنتيجة أنه لابد من اجراء نوع من تقسيم الاعمال بين الطوائف المختلفة على أساس الاختلاف العنصري، فالعنصر القابل لاجراء السياسة والتعليم والتربية وإنتاج الثقافة والفن والادب والصناعة يلتزم مسؤولية هذه الشؤون الانسانية اللطيفة والراقية. وأما الطوائف التي لا تملك هذه القابلية فهي معفية عن هذه الوظائف فيحال اليها الاعمال الشاقة الجسمية، نظير اعمال الحيوانات حيث لا تحتاج الى فكر قوي وذوق رفيع. ومن قال بهذه النظرية ارسطو، ولذلك كان

يعتقد بأن بعض العناصر تستحق السيادة وتملك العبيد، وبعضها تستحق ان تكون عبيدا.

ويعتقد بعضهم أن سبب تكامل التاريخ هو خصوصية بعض العناصر. فثلاً العنصر الشمالي أفضل من العنصر الجنوبي، وهو الذي خلق الحضارات. وممن كان يعتقد بهذه النظرية (كنت غويينو) الفيلسوف المعروف الفرنسي الذي كان قبل مائة سنة تقريباً وزيراً مختاراً لفرنسا في إيران لمدة ثلاث سنين.

٢ - النظرية الجغرافية: - هذه النظرية تقول: ان خالق الحضارات وموجد الثقافات ومنتج الصناعات هو البيئة الطبيعية الخاصة. في المناطق المعتدلة تتواجد الأمزجة المعتدلة والافكار القوية الخلاقة. وقد ذكر ابن سينا في أوائل كتاب القانون شرحاً مبسطاً حول تأثير الطبيعة في صنع الشخصية الفكرية والذوقية والعاطفية. فالعامل الذي يهيئ الانسان للتقدم في التاريخ ليس هو العنصر والدم، أي العامل الوراثي، فيكون ذلك العنصر صانعاً للتاريخ أينما كان، وفي أية بيئة، والعنصر الآخر لا يستطيع ذلك أينما كانت عيشته. بل ان اختلاف العناصر ناشئ من اختلاف البيئات، ومع هجرة الطوائف المختلفة تنتقل القابليات. فالواقع أن الاقاليم والمناطق الخاصة تؤثر في تقدم التاريخ، وتجدد معالم الحضارة. وممن قبل هذه النظرية (مونتسكيو) العالم الاجتماعي الفرنسي في القرن السابع عشر في كتابه المعروف (روح القوانين).

٣ - النظرية البطولية: - طبقاً لهذه النظرية لا يصنع التاريخ وتكامله من الجوانب العلمية والسياسية والاقتصادية والفنية والخلقية إلا النوابع. والفرق بين الانسان وسائر الحيوانات انها لا تتفاوت في القابليات الطبيعية البيولوجية، فهي في درجة واحدة، أو أن اختلافها يسير غير ملحوظ، بخلاف أفراد الانسان التي تختلف كثيراً من

حيث القابليات. والنوابغ هم خواص المجتمع الذين يتمتعون بقدرة فائقة من حيث العقل أو الذوق أو العزم والابتكار، فهؤلاء أنبا وجدوا أثروا في تقدم المجتمع من الجانِب العلمي أو الأدبي أو الخلفي أو السياسي أو العسكري. وأكثر أفراد البشر طبقاً لهذه النظرية يفقدون هذا الابتكار، فهم تبع لغيرهم يستفيدون مما ينتجون من علم وصناعة. ولكن هناك دائماً في كل مجتمع أقلية فذة يبتكرون ومخترعون، يتقدمون ويبدعون الافكار، وينتجون الصناعات وهم الذين يحركون التاريخ قُدماً إلى الامام ليدخل مرحلة جديدة. ومن قال بهذه النظرية الفيلسوف الانجليزى المعروف (كارلايل)، مؤلف كتاب الابطال الذي بدأه بالحديث عن الرسول الاكرم (ص).

فن وجهة نظر كارلايل في كل قوم شخصية أو شخصيات تاريخية هم مظاهر تاريخ ذلك القوم. وبعبارة أصح: تاريخ كل قوم مظهر لشخصية بطل أو أبطالٍ ونبوغهم. فتاريخ الاسلام مثلاً مظهر شخصية الرسول الاكرم، وتاريخ فرنسا المعاصرة مظهر شخصية نابليون وبعض آخرين، وتاريخ الاتحاد السوفيتي في مايقارب ستين سنة حتى اليوم مظهر شخصية لينين.

٤ — النظرية الاقتصادية: — هذه النظرية تقول: إن الاقتصاد

هو العامل المحرك للتاريخ. فجميع الشؤون الاجتماعية والتاريخية لكل قوم وشعب، سواء كان في المجال الثقافي أو الديني أو السياسي أو العسكري أو الاجتماعي مظاهر لطريقة الانتاج وعلاقاته في المجتمع. فالتغير والتطور في المجال الاقتصادي للمجتمع هو الذي يؤثر في تقدمه وتغيره رأساً على عقب. والنوابغ في هذه النظرية ليسوا إلا مظاهر للحاجة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للمجتمع، وتلك الحاجات معلولة للتغير في وسائل الانتاج. ولعلّ هذه النظرية أشهر النظريات في عصرنا الحاضر، وهي نظرية الماركسيين تبعاً لماركس، وقد يقول بها غيرهم ايضاً.

٥ - النظرية الإلهية: - وهي القائلة بأن كل حادثة في الأرض تنشأ من امر سماوي نازل إليها وفقاً للحكمة الإلهية البالغة. فالتطور والتكامل في التاريخ مظهر الإرادة الحكيمة، والحكمة البالغة الإلهية. والعامل الوحيد الذي يؤثر في تغير التاريخ وتقدمه هو إرادة الله تعالى. والتاريخ مسرح إرادته المقدسة. ويقول بهذه النظرية (بوسوئه) المؤرخ والاسقف المعروف الذي كان معلماً ومربياً لـ (لويس الخامس عشر).

هذه هي النظريات المتعارفة في كتب فلسفة التاريخ تحت عنوان العلل المحركة للتاريخ.

ونحن نعتقد أن البحث قد اختلط في هذا المقام على مؤلفي الكتب، والغالب في هذه النظريات أنها لا ترتبط بالعلل المحركة للتاريخ التي نحن الآن بصدد الكشف عنها. فالنظرية العنصرية مثلاً نظرية في علم الاجتماع، وموردها السؤال عن أن العناصر البشرية المختلفة هل هي على مستوى واحد من حيث العوامل الوراثية وواجدة لدرجة واحدة من القابلية، أم أنها تختلف في ذلك؟ فإذا كانوا على مستوى واحد فجميع العناصر مشتركة في حركة التاريخ بنسبة واحدة أو تستطيع أن تكون مشتركة كذلك. وإذا كانوا على مستويات مختلفة فالمؤثر في حركة التاريخ والذي يمكن أن يؤثر عناصر خاصة من البشر. فهذه المسألة يصح أن يبحث عنها من هذه الجهة، ولكن سرّ تقدم التاريخ يبقى مجهولاً. فلو افترضنا أن عنصراً خاصاً من البشر هو المؤثر في تطور التاريخ، فهذا الافتراض لا يختلف عن افتراض مشاركة جميع العناصر فيه من جهة حلّ المشكلة، إذ يبقى السؤال عن سرّ تطور الحياة الاجتماعية للإنسان دون سائر الحيوانات بلا جواب.

وكذلك النظرية الجغرافية، فهي أيضاً ترتبط بمسألة اجتماعية مفيدة، وهي تأثير البيئات في النمو العقلي والفكري والذوقي والجسمي

للإنسان، فبعضها تنزل من شأن الإنسان إلى درجة الحيوانية أو قرياً منها. ولكن بعضها الآخر تبعد الإنسان عن الخصائص الحيوانية. وطبقاً لهذه النظرية فالتاريخ لا يتحرك إلا في أقاليم ومناطق خاصة، وهو راكد وثابت في بيئات ومناطق أخرى، ويشبه هناك حياة الحيوانات. ولكن يبقى السؤال الأول على حاله وهو أن النحل وسائر الحيوانات الاجتماعية تفقد حركة التاريخ حتى في المناطق الخاصة المذكورة. فما هو العامل الأساس الذي هو سبب اختلاف هذين النوعين من الحيوان، حيث يبقى أحدهما ثابتاً والآخر متنقلاً من مرحلة إلى أخرى؟

وأشوأ من الجميع النظرية الإلهية. فإن العالم كله من البدو إلى الختام بجميع أسبابه وعمله ومقتضياته وموانعه مظهر لإرادة الله تعالى، ولا يختص ذلك بالتاريخ. ونسبة الإرادة الإلهية إلى جميع الأسباب والعلل في العالم على سواء. فكما أن الحياة المتطورة المتكاملة للإنسان مظهر لمشيئة الله تعالى، كذلك الحياة الجامدة الثابتة للنحل مثلاً. إنما البحث في مشيئة الله حيناً تعلقت بإيجاد الحياة البشرية بأي نظام جعلتها متطورة متكاملة؟ وما هو ذلك السر الفارق بين حياة الإنسان وحياة سائر الحيوانات؟

وأما النظرية الاقتصادية فهي فاقدة للجانب الغني والاصولي، بمعنى أنها لم تُعرض بصورة اصولية، فهي بهذا العرض لا تبين إلا ماهية التاريخ وهويته، وأنها مادية واقتصادية، وأن سائر الشؤون بمنزلة الأعراض لهذا الجوهر التاريخي، وأن الجانب الاقتصادي للمجتمع إذا تعرض للتغير والتحول فإن ذلك يطرأ على جميع جوانب المجتمع بالضرورة. ولكن هذا مجرد افتراض، والسؤال الأول باق على حاله. فلو افترضنا صحة هذه النظرية وأن الاقتصاد أساس المجتمع فإذا تغير تغير المجتمع بكامله، بقي السؤال عن العامل أو العوامل التي تغير الأساس، وبتبعه أو بتبعها تتغير سائر الجوانب. وبعبارة أخرى إن كون الاقتصاد

اساساً للمجتمع لا يكفي في تفسير حركة التاريخ به. نعم لوبذل أصحاب النظرية عرضها، فبدلاً من القول بأن كون الاقتصاد اساس المجتمع— كما يقولون— هو محرك التاريخ، وأن مادة التاريخ تكفي لايجاد الحركة فيه لو عرضوا النظرية على اساس أن التناقض الداخلي في المجتمع بين الاساس والبناء العلوي هو محرك التاريخ، أو أن تناقض عوامل الانتاج وعلاقاته — وهما وجهتان مختلفتان من العامل الاساس (الاقتصاد) — هو محرك التاريخ، (لوفعلوا بذلك) لكان عرض النظرية بوجه صحيح. ولاشك أن المراد لعارضها هو ما ذكرناه، ولكن الكلام في حسن العرض وسوئه وان صح المراد الواقعي لمن عرضها.

واما النظرية البطولية — سواء كانت صحيحة أم خاطئة — فهي ترتبط رأساً بموضوع البحث، أي العامل المحرك للتاريخ. اذن فقد حصل لدينا حتى الآن نظريتان حول العامل المحرك

للتاريخ:

١- النظرية البطولية التي تقول بأن التاريخ مصنوع بيد النوايا، وأن أكثر افراد المجتمع يفقدون الابتكار والقدرة على التقدم. ولو كان الجميع من هذا القسم من الافراد لم يحصل أي تحول في التاريخ أبداً، إلا أن النادر من الافراد يملكون الموهبة الطبيعية للابتكار فيخططون ويعزمون ويقاومون بشدة، ويجرون وراءهم الأناس العاديين، وهكذا يخلقون تغييراً في التاريخ. وشخصية البطل انما تنشأ من الشؤون الطبيعية الموروثة بصورة استثنائية. اما الاحوال الاجتماعية والحاجات المادية للمجتمع فليس لها دور في نشأة هذه الشخصيات.

٢ — نظرية التضاد بين الاساس والبناء العلوي للمجتمع. وهو التعبير الصحيح عن النظرية الاقتصادية السابقة.

وهنا نظرية ثالثة، وهي النظرية الفطرية. فالانسان يملك خصائص بموجبها تتكامل حياته الاجتماعية. فن تلك الخصائص

والقابليات المحافظة على تجارب الآخرين وجمعها. فكل ما يحصل عليه بتجربته يحفظه و يستخدمه كاساس لتجاربه الآتية.

و من تلك الخصائص قابلية التعلم عن طريق البيان والكتابة. فيضيف الى معلوماته تجارب الآخرين ومكتسباتهم عن طريق البيان، وفي مرحلة أعلى عن طريق الخط. وبين تجارب كل جيل للجيل الآخر عن هذين الطريقتين وتتراكم التجارب. ومن هنا اهتم القرآن بذكر نعمتي البيان والقلم او الكتابة بوجه خاص، قال تعالى: (الرحمن. علم القرآن. خلق الانسان. علمه البيان) فاهتم بذكر البيان لانه سبب الاستفادة من مكنونات ضمائر الآخرين. وقال تعالى: (اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الانسان من علق. اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم).

والخصيصة الثالثة للانسان تمتعه بقدرة العقل والابتكار. فهو بهذه القوة العجيبة يستطيع الابداع والخلق، وهو بذلك مظهر لخالقته الله تعالى وابداعه. وخصيسته الرابعة تمايله بالطبع نحو الاحداث والتجديد. فالانسان ليس حائزاً لمجرد القدرة على الابداع فيستعملها عند الحاجة، بل هو حائز على الميل اليه بالذات حسب فطرته.

اذن فقابلية حفظ التجارب وجمعها، مضافاً إلى قابلية نقلها واكتسابها، ومضافاً إلى القدرة على الابداع والميل اليه بالذات قوة تحرك الانسان إلى الامام. والحيوانات لا تملك قابلية حفظ التجارب، ولا القدرة على نقل المكتسبات وانتقالها (١)، ولا قابلية الخلق والابداع التي

١ — ربما يكون في بعض الحيوانات نوع من النقل والانتقال في المعلومات، ولكن ذلك على مستوى الحوادث اليومية دون التجارب العلمية، كما يقال ذلك في حالات النمل. وقد اشيراليه في القرآن الكريم قال تعالى: (قالت غلة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمتكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون) (النمل ١٨).

هي من خواص القوة العاقلة، ولا الميل الشديد الى الإحداث. فهذا هو السبب في ركود الحيوانات وبقائها في مرحلة واحدة وتقدم الإنسان وحركته. والآن نتعرض لنقد هذه النظريات:—

دور الشخصية في التاريخ

ربما يقال: (إن التاريخ هو الصراع بين النوايا والاناس العاديين). فالاشخاص العاديون يؤيدون دائماً الوضع الموجود الذي أنسوا به. والانسان النابغة يحاول تغيير الوضع الى وضع أحسن و مرحلة أعلى. وقد ادعى كارليل أن التاريخ يبتدئ من النوايا والابطال، وهذه النظرية في الواقع تبني على فرضيتين:—

١ — إن المجتمع فاقد لطبيعة وشخصية خاصة به، وليس تركيباً حقيقياً من الافراد، بل الافراد كل مستقل عن الآخر، ولا يحدث من التأثير المتقابل بينهم روح جماعية، ومركب واقعي له شخصيته وطبيعته وقوانينه الخاصة. فالمجتمع ليس الا الافراد ونفسيات الافراد فقط، وعلاقة افراد الانسان في المجتمع من حيث الاستقلال نظير علاقة الاشجار في الغابة. والحوادث الاجتماعية ليست إلا مجموعة من الحوادث الفردية. ومن هنا فالمجتمع مسرح للإتفاقات والصدف التي هي نتائج للعلل والأسباب الجزئية دون العلل الكلية والعامة.

٢ — ان افراد الانسان يختلفون اختلافاً فاحشاً من حيث الخلقة الاصلية. فع أن أبناء آدم كلهم موجودات ثقافية وحضارية، وبتعبير الفلاسفة حيوانات ناطقة. ولكن أكثر الافراد مما يقارب المجموع يفقدون قدرة الابداع والخلق، فهم يستفيدون من الثقافة والحضارة ولا ينتجونها. وهذا هو الذي يميزهم عن الحيوانات التي لا تستفيد من الثقافة والحضارة. فالروح الغالبة على هؤلاء الاكثريين روح التقليد والتبعية وتكرم الابطال. هذا ولكن النادر المعدود من البشر هم ابطال ونوايا، وهم

فوق المستوى المتوسط والعادي يستقلون في التفكير و يدعون و يبتكرون،
ولهم العزيمة القوية وبذلك يمتازون عن الاكثرين، فكأنهم من طينة
وطبيعة اخرى، أو من عالم آخر. فلولم يبرز الى الوجود النوابع والابطال في
العلم والفلسفة والذوق والسياسة والاجتماع والاخلاق والفن والادب
لبقيت البشرية على حالها الاول ولم تتقدم خطوة واحدة.

ولكن الفرضيتين كليهما محدوشتان: أما الفرضية الاولى فلما
ذكرناه سابقاً في مباحث المجتمع من انه مستقل في شخصيته وطبيعته
وقانونه وسننه، وانه يستمر في مسيره طبقاً لتلك القوانين الكلية، وهذه
السنن في ذاتها تقدمية وتكاملية. إذن فلا بد من رفض هذه الفرضية،
والبحث على افتراض استقلال المجتمع في شخصيته وطبيعته وسننه
ومسيره طبقاً لما لنجد أنّ شخصية الفرد على هذا الفرض هل يمكن ان
يكون لها دور في حركة المجتمع أم لا؟ وسأتي البحث عن هذا الموضوع.

وأما الفرضيه الثانية فلأنه وان لم يمكن انكار اختلاف الافراد
من حيث الخلقة، الا أن هذا الرأي القائل بأن الابطال النوابع قد
استأثروا بالقدرة على الابداع، وأن الاكثرية القرية من المجموع
يستفيدون من ثقافتهم وحضارتهم فقط غير صحيح. فجميع افراد الانسان
يملكون قابلية الخلق والابداع على اختلاف المستويات إذن فجميع
الافراد أو اكثرهم يشاركون في الخلق والانتاج والابداع، وان كان
دورهم اقل من دور النوابع.

وفي قبال هذه النظرية التي تدعي أن الشخصيات يخلقون
التاريخ نظرية أخرى تقول: إن التاريخ يخلق الشخصيات، بمعنى أنّ
الحاجات العينية في المجتمع هي التي تصنع الشخصيات البارزة. وقد
حكى عن مونتسكيو أنه قال: (ان أعظم الرجال وعظائم الحوادث آثار
ونتايج لقضايا أوسع مجالاً، وأطول زماناً) وعن هيجل قوله: (ان الرجال
الأعظم لم يخلقوا التاريخ بل هم كالقوابل). إذن فالشخصيات البارزة

علائم لاعوامل. وبموجب المنطق القائل باصالة الجماعة — كما يقول به دوركايم — وأن أفراد الانسان لا يملكون بذاتهم شخصية، وإنما يكتسبون الشخصية من مجتمعهم، فالأفراد والشخصيات ليسوا إلا مظاهر للروح الجماعية، أو كما يقول محمود الشبستري: ليسوا إلا مشابك لمشكاة الروح الجماعية.

وأما ماركس ومن تبعه حيث يعتبرون اساس اجتماعية الانسان عمله الاجتماعي، بل يعتبرونه مقدماً على شعوره الاجتماعي، بمعنى أن شعور الافراد ليس إلا مظاهر للحاجات الاقتصادية في المجتمع. فالشخصيات البارزة بموجب هذه النظرية مظاهر للحاجات المادية والاقتصادية في المجتمعات (١).

١ — الى هنا ينتهي — مع الاسف الشديد — ما كتبه للاستاذ الشهيد بخطه حول هذا الموضوع. ومن الواضح أن هناك مطالب كثيرة في نظر الاستاذ كان يريد تدوينها، فلم يمهله الاجل ووفق لامنيته وهي الشهادة في سبيل الله، رضوان الله عليه. ولعلنا نوفق في المستقبل استناداً إلى مذكراته المتفرقة أن نكمل هذا البحث ونضيفه في الطباعات الآتية.

ثبت بمواد الكتاب

٥	مقدمة المترجم
١١	تمهيد
١٥	م. ماهو المجتمع؟
١٦	ب. هل الانسان اجتماعي بالطبع؟
١٩	ج. هل المجتمع أصيل في وجوده أم لا؟
٢٧	د. المجتمع والقانون
٣١	هـ. الجبر والاختيار الاجتماعيين
٣٤	و. التقسيمات والطبقات الاجتماعية
٣٩	اتحاد المجتمع في الماهية واختلافها
٤٣	المجتمعات في المستقبل
٥٣	ماهو التأريخ؟
٥٩	التأريخ العلمي
٦٠	اعتبار التاريخ النقلي
٦٢	العلية في التأريخ
٦٩	اصول النظرية المادية التاريخية
٩٠	النتائج
١٠٩	النقد
١٢٧	الاسلام والمادية التاريخية
١٣٨	النقد
١٦٣	المقاييس
١٧٥	العدل والظلم

١٧٦	الوحدة والتشتت
١٧٦	التقيد بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٧٦	الفسق والفجور والفساد الخلقي
١٧٧	تطور التاريخ وتكامله
١٨٦	دور الشخصية في التاريخ

الامام الغميني:

أبلى لك الامة المسلمة هذا اليوم الكبير... يسلم استبصارها على المتبكرين الذين اذلوها
واستهانوا كرامتها خلال التاريخ الشاهنشاهي
فهد من الله تعالى علينا اذا طاح بالنظام المتسكر بقدرته سبحانه المجسدة في مستند
المستضعفين. وجعل ابناء شعبنا العظيم ائمة على مساحة الشعوب المستضعفة، ووارثين بحق بعد
اقامة الجمهورية الإسلامية.

في هذا اليوم المبارك يوم اقامة الامة ويوم الفتح المبين
أعلن تمام جمهورية إيران الإسلامية.

من نداء الامام الغميني

بمناسبة يوم ١٢ فردين (١١ أبريل نيسان ١٩٧٩)
يوم اقامة الجمهورية الإسلامية في إيران



وزارة الأوقاف الإسلامية
جمهورية إيران الإسلامية